

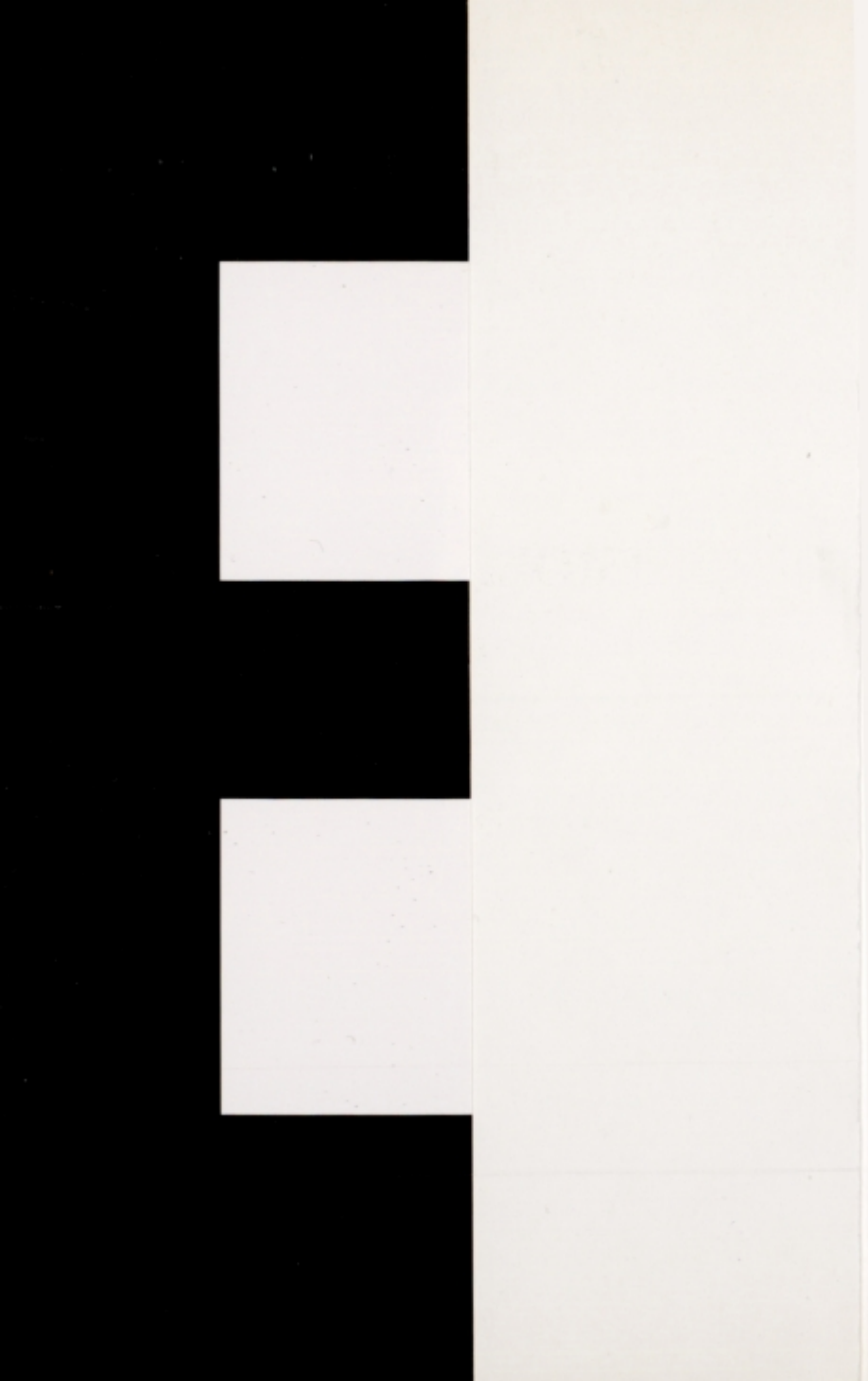
E

S

E

✓

I



K A Z A L O

I.	Povečava: O transfininitnem	
	Uvod	5
✓	Georg Cantor: <i>O neskončni linearni množici točk</i>	7
✓	Hourya Sinaceur: <i>Cantorjev pojem transfininitnega</i>	53
✓	Tomaž Erzar: <i>Isi koliko točk je črta?</i>	65
✓	Jacques-Alain Miller: <i>Novemu označevalcu naproti</i>	81
II.	Nehgodje v kulturi	
✓	Sigmund Freud: <i>O transformacijah nagonov, še posebej pri analni grobici</i>	97
✓	Slavoj Žižek: PROBLEMI-ESEJI	105
III.	Ljubzen	
✓	Edith Wharton: <i>Alcina tragedija</i>	121
✓	Renata Salecl: <i>«Never, will I stop is wanting anything else»</i>	135
IV.	Filozofija in antifilozofija	
✓	Alain Badiou: <i>Lacan in Platon: ali je matem ideja?</i>	145
✓	Mladen Dolar: <i>Oblast ne obstaja</i>	167
✓	Uroš Greš: <i>Etika daru</i>	181
V.	Kant za teoretično ...	
✓	Zdravko Kobe: <i>Misljenje in spoznanje</i>	201
VI.	... in praktično rabo	
✓	Jacob Rogosinski: <i>Paradoks etike</i>	235
✓	Alenka Zupancič: <i>Paradoks «nouranje laži»</i>	257
VII.	Pravo in politična filozofija	
✓	Zoran Kandič: <i>Vloga in mesto analizi v polju pravnega fenomen</i> ..	269
✓	Gorazd Karoček: <i>Interpretacija ameriške revolucije II.</i>	289



E S E J I

K A Z A L O

I. Povečava: O transfinitem	
Uvod	5
✓ Georg Cantor: <i>O neskončni linearni množici točk</i>	7
✓ Hourya Sinaceur: <i>Cantorjev pojem transfinitnega</i>	53
✓ Tomaž Erzar: <i>Iz koliko točk je črta?</i>	65
✓ Jacques-Alain Miller: <i>Novemu označevalcu naproti</i>	81
II. Nelagodje v kulturi	
✓ Sigmund Freud: <i>O transformacijah nagonov, še posebej pri analni erotiki</i>	97
✓ Slavoj Žižek: <i>Realnost fikcije</i>	105
III. Ljubezen	
✓ Edith Wharton: <i>Muzina tragedija</i>	121
✓ Renata Salecl: <i>»Never, will I stoop to wanting anything else«</i>	135
IV. Filozofija in antifilozofija	
✓ Alain Badiou: <i>Lacan in Platon: ali je matem ideja?</i>	145
✓ Mladen Dolar: <i>Oblast ne obstaja</i>	167
✓ Uroš Grilc: <i>Etika daru</i>	181
V. Kant za teoretično ...	
✓ Zdravko Kobe: <i>Mišljenje in spoznanje</i>	201
VI. ... in praktično rabo	
✓ Jacob Rogozinski: <i>Paradoks etike</i>	235
✓ Alenka Zupančič: <i>Paradoks »notranje laži«</i>	257
VII. Pravo in politična filozofija	
✓ Zoran Kanduč: <i>Vloga in mesto enakosti v polju pravnega fenomena</i> ..	269
✓ Gorazd Korošec: <i>Interpretacije ameriške revolucije II.</i>	289

UVOD

[illegible]

ES

O NESKONČNI LINEARNI MNOŽICI TOČK (ŠT. 5)¹

Dosedanja predstavitev mojih raziskav iz nauka o množicah² je dosegla točko, ko je njeno nadaljevanje odvisno od razširitve pojma realnega celega števila prek dosedanjih meja in sicer v smeri, ki je, kolikor vem, doslej ni raziskal še nihče.

Ovisnost od te razširitve pojma števila, v kateri sem se znašel, je tako velika, da bi mi bilo brez slednje skoraj nemogoče zložno narediti še tako majhen korak v nauku o množicah; zato prosim, da v teh okoliščinah poiščete pojasnilo oziroma, če je treba, opravičilo, da v svoja opažanja vnašam navidez nenavadne ideje. Gre namreč za razširitev oziroma nadaljevanje nauka o zaporedju celih realnih števil³ onstran neskončnega; ne glede na to, kako drzna

1. [Pod naslovom "Über unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten" je Cantor v letih 1879-84 objavil šest sestavkov, ki predstavljajo vrh njegovih dotedanjih raziskav v teoriji množic. Po eni strani najdemo v njih temeljne pojme splošne teorije množic, po drugi pomembne pojme topologije množic (*Punktmengenlehre*), ki se v glavnem nanašajo, kot pove naslov, na preiskovanje linearne množice točk. Tu je preveden peti sestavek, ki zaznamuje odločilen prelom v Cantorjevem delu: v njem je Cantor prvič z imenom uvedel transfinitna števila, njihov posebni zapis in aritmetiko, ki jim je dodal povzetek dotedanjih raziskav in nadaljnjo izostritev pojmov moči množice in kontinuuma. Spričo pomena, ki ga ima njegova zgoščena, polemična in filozofsko obarvana vsebina, je ta sestavek istočasno izšel tudi kot monografija z naslovom *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre* (1883) in bil naslednje leto, tokrat brez filozofskih razdelkov, preveden v francoščino ("Fondaments d'une théorie générale des ensembles").] [Vse prevajalske opombe so v oglatih oklepajih.]
2. *Mannichfaltigkeitslehre*. S temi besedami označujem nek zelo obsežen pojem, ki sem ga doslej poskušal izdelati le v posebni sestavi, se pravi kot aritmetično ali geometrijsko teorijo množic. S pojmom mnogoterost [Mannichfaltigkeit] ali množica razumem v splošnem vsako množstvo, ki ga lahko mislimo kot eno, to pomeni, vsak pojmovni obseg določenih elementov, ki ga lahko po nekem pravilu povežemo v celoto. Menim, da sem s tem pojmom definiral nekaj podobnega, kot je platonistični εἶδος oziroma ἰδέα, ali kot je tisto, kar imenuje Platon v svojem dialogu "Fileb ali o najvišjem Dobrem" μύκτων. Tega zoperstavlja pojmu ἄπειρον, tj. neomejenemu, nedoločenemu, ki mu sam pravim nepravo neskončno, kot tudi pojmu πῆρας, tj. meji; pojasni pa ga kot neko urejeno mešanico obojega. Platon sam pojasnjuje, da imajo ti pojmi pitagorejski izvor.
3. [Z razlikovanjem med *reale* in *reele*, ki v prevodu ni ohranjeno, Cantor poudarja ontološki status transfinitnih števil: ta so prav tako realna ("*reale*") kot končna cela števila, ker imajo enako strukturo. Iz konteksta je jasno, kdaj ima Cantor v mislih realna ("*reele*") števila v ožjem matematičnem pomenu. Končna in neskončna cela realna števila Cantor dosledno označuje z grškimi črkami.]

se zdi, lahko izrazim ne le upanje, temveč trdno prepričanje, da bo to razširitev sčasoma potrebno razumeti kot popolnoma enostavno, primerno in preprosto. Pri tem si nikakor ne prikrivam, da se s tem podvigom zoperstavljam tako široko razširjenemu naziranju o matematičnem neskončnem kakor tudi pogosto izraženim pogledom o bistvu velikosti števil.

Kar zadeva matematično neskončno, kakor je bilo doslej upravičeno aplicirano in uporabljeno v znanosti, se mi zdi, da se je to pojavljalo predvsem v pomenu neke spremenljive, prek vseh meja naraščajoče ali do poljubne majhnosti zmanjšane, vendar vedno le končne velikosti. Tako neskončno imenujem nepravo neskončno.

V novejšem in najnovejšem času pa se je tako v geometriji kot zlasti v teoriji funkcij izoblikovalo drugo, prav tako upravičeno pojmovanje neskončnosti, ki je postalo potrebno in povsem vsakdanje na primer pri raziskovanju analitičnih funkcij kompleksnih spremenljivk, kjer si v ravnini, ki predstavlja kompleksne spremenljivke, zamislimo eno samo, v neskončnem, tj. neskončno oddaljeno, a določeno točko. Obnašanje funkcije v bližini te točke nato dokazujemo na isti način kot obnašanje iste funkcije v bližini katerekoli druge točke. Pri tem se pokaže, da obnašanje funkcije v bližini neskončno oddaljene točke daje iste rezultate kot pri vsaki drugi v končnosti ležeči točki. Iz tega upravičeno sledi, da si lahko v tem primeru neskončno zamislimo tako, kot da leži v eni, čisto določeni točki.

Če se neskončno pojavi v tako določeni obliki, ga imenujem pravo neskončno.

Da bi lahko razumeli, kar sledi, moramo obe vrsti pojavov, v katerih izstopa matematično neskončno, pri čemer so bili največji premiki pri obeh narejeni v geometriji, analizi in matematični fiziki, obravnavati ločeno.

V prvi obliki, kot nepravo neskončno, se neskončno pojavlja kot končno, ki ga je mogoče spreminjati. V drugi obliki, ki jo imenujem pravo neskončno, pa se pojavlja kot povsem določeno neskončno. Neskončna realna cela števila, ki jih bom definirал v nadaljevanju in h katerim me že več let vodi moje raziskovanje, ne da bi se jasno zavedal, da pravzaprav že vsebujejo konkretna števila z realnim pomenom, nimajo nič skupnega s prvo od obeh oblik, tj. z nepravim neskončnim. Nasprotno, lastna jim je prav tista določenost, ki smo jo srečali pri neskončno oddaljenih točkah analitične teorije funkcij. Zatorej

spadajo k oblikah in afekcijam pravega neskončnega.⁴ - Toda medtem ko v kompleksni številski ravnini točka v neskončnosti stoji nasproti vseh v končnem ležečih točk kot posamezna točka, tu ne dobimo le enega samega neskončnega števila, ampak neskončno zaporedje takih števil, ki se med seboj popolnoma razlikujejo in so v zakonitih razmerjih teorije števil tako med seboj kot v odnosu do končnih celih števil. Toda ta razmerja niso taka, da bi jih bilo mogoče v bistvu zvesti na medsebojna razmerja končnih števil; slednja ugotovitev se pravzaprav pojavlja zelo pogosto, toda le pri različnih jakostih in oblikah nepravega neskončnega, na primer pri neskončno majhnih ali neskončno velikih funkcijah spremenljivke x , kolikor lahko tem oblikam v prehodu v neskončnost še vedno priredimo določena končna vrstila števila. Taka razmerja lahko v resnici razumemo kot prikrite odnose končnega ali pa kot odnose, ki jih je mogoče neposredno zvesti nanje. Zato se zakoni, ki stoje v ozadju pravih neskončnih celih števil, ki jih moramo tu definirati, v temelju razlikujejo od odvisnosti, ki vladajo v končnem, čeprav pri tem ni izključeno, da tudi sama končna realna števila ne bi mogla dobiti nekaterih novih določil s pomočjo teh določeno neskončnih števil.

Obe načeli tvorjenja, s katerima bomo definirali nova določeno neskončna števila, sta takšni, da bomo lahko z njunim skupnim učinkom podrli vse pregrade pri določanju pojma realnega celega števila. Na srečo pa se njima zoprestavlja tretje načelo, ki ga imenujem *načelo zavore* ali *omejitve*, pri katerem se temu vseskozi brezmejnemu procesu tvorjenja vsiljujejo določene zaporedne pregrade, tako da v tem absolutno neskončnem zaporedju realnih celih števil dobimo naravne izseke, ki jih imenujem *razredi števil*.

Prvi razred števil (I) predstavlja množica celih končnih števil $1, 2, 3, \dots, v, \dots$, ki ji sledi drugi razred (II), sestavljen iz neskončnih celih števil, ki si sledijo v določenem zaporedju. Šele potem ko je definiran drugi razred, preidemo k tretjemu, nato četrtemu itn.

Vpeljava teh novih celih števil se mi zdi najvažnejša, ko gre za razvijanje in točno opredelitev v mojih člankih že predstavljenega (Borchardts J., zv. 77,

4. [Ko Cantor govori o "celih, določeno neskončnih realnih številih" ali transfinitnih številih ima v mislih le transfinitna ordinalna števila, saj v tem času moči množice še ne označuje s transfinitnimi kardinalnimi števili ($\aleph_0, \aleph_1, \aleph_2, \dots$), temveč ima za "reprezentante moči" razrede števil (I), (II), (III). Splošni pojem kardinalnega števila, njegov poseben zapis s prvo črko hebrejske abecede in njegovo aritmetiko je Cantor uvedel šele leta 1895.]

str. 257; zv. 84, str. 242.) in v prejšnjih številkah tega sestavka večkrat uporabljenega pojma moči. Vsaki dobro definirani množici pripada določena moč, pri čemer lahko dvema množicama pripišemo isto moč, če ju lahko, element za elementom, obojestransko enoznačno priredimo.

Pri končnih množicah sovpadе moč z *naštetjem* [*Anzahl*] elementov, kajti znano je, da imajo te množice ne glede na razvrstitev vselej enako naštetje elementov.⁵

V nasprotju s tem pa pri neskončnih množicah doslej sploh ni bilo govora o točno določenem *naštetju* elementov, ne v mojih člankih ne drugod, čeprav lahko tudi njim pripišemo neko določeno od ureditve popolnoma neodvisno moč.

Najmanjšo moč neskončnih množic, kar ni bilo težko dokazati, moramo pripisati tistim množicam, ki jih lahko obojestransko enoznačno priredimo prvemu razredu števil in imajo zato enako moč kot on. V nasprotju s tem pa doslej nismo imeli podobno enostavne, naravne definicije višjih moči.

Naši zgoraj omenjeni razredi določeno neskončnih realnih celih števil so se sedaj izkazali kot naravni, v enotni obliki predstavljivi reprezentanti teh v zakonitem zaporedju naraščajočih moči dobro definiranih množic. Opozarjam na to, da je moč drugega razreda števil (II) ne samo drugačna od moči prvega razreda števil, ampak da je tudi dejansko naslednja višja moč. To moč lahko zato imenujemo druga moč ali moč drugega razreda. Prav tako nam da tretji razred števil definicijo tretje moči oziroma moč tretjega razreda itn.

§ 2

Nadaljnjo veliko prednost novih števil vidim v *novem*, doslej nepoznanem pojmu, namreč pojmu *naštetja* elementov neke *dobro urejene* neskončne množice. Ker je ta pojem vedno izražen z nekim povsem določenim številom našega razširjenega obsega števil, s katerim je podrobneje določena le ureditev elementov množice, in ker ima po drugi strani pojem naštetja v našem

5. [Pojem naštetja predstavlja zametek kasnejšega pojma ordinalnega števila; da bi razumeli pojem urejenosti ali ureditve, na katerem temelji pojem ordinalnega števila, moramo ločiti med štetjem, seštevanjem (fr. *comptage*, ang. *counting*) in naštevanjem ali nizanjem, ki ni štetje (fr. *énumération*, ang. *numbering*), to pa je prav ordinalno štetje. Dobro urejenima množicama, ki imata isto naštetje, tj. isto ordinalno število, Cantor kasneje pravi podobni množici.]

notranjem zrenju neko neposredno predmetno predstavo, se tako s to zvezo med naštetjem in številom izkaže realnost teh števil, ki sem jo poudarjal, tudi v primerih, ko so ta določeno neskončna.

Z dobro urejeno množico razumem vsako dobro definirano množico, kjer so elementi povezani med seboj z nekim vnaprej danim zaporedjem, v katerem obstaja nek prvi element množice in kjer vsakemu posameznemu elementu (če ta ni zadnji v zaporedju) sledi določeni drugi element, na isti način, kakor vsaki poljubni končni ali neskončni množici elementov pripada neki določeni element, ki je glede na vse ostale prvi naslednji element zaporedja (razen v primeru, ko takega elementa, ki bi sledil vsem v zaporedju, sploh ni). Za dve dobro urejeni množici lahko rečemo, da imata isto naštetje (glede na njuni vnaprej dani zaporedji), če je mogoče obe obojestransko enoznačno prirediti drugo drugi, tako da velja, če sta E in F poljubna elementa ene množice in E_1 in F_1 odgovarjajoča elementa druge, pri čemer je položaj E in F v zaporedju prve množice vselej v skladu s položajem E_1 in F_1 v zaporedju druge množice, potem je v primeru, ko stoji v zaporedju prve množice E pred F , tudi E_1 pred F_1 v zaporedju druge množice. Kot je jasno videti, je ta prireditev, kjer je sploh možna, vedno popolnoma določena; ker se v razširjeni vrsti števil nahaja vedno samo eno tako število α , da imajo njemu predhodna števila (od 1 naprej) v naravnem zaporedju isto naštetje, je potrebno za naštetje vsake od obeh dobro urejenih množic postaviti kar α , če je α neko neskončno veliko število, oziroma številu α prvo predhodno število $\alpha - 1$, če je α celo končno število.

Bistvena razlika med končno in neskončno množico se sedaj kaže le v tem, da ima končna množica v vsakem zaporedju, ki ga lahko damo njenim elementom, isto naštetje elementov. Nasprotno bodo pripadala množici iz neskončnih elementov različna naštetja, pač glede na zaporedje, ki ga damo elementom. Moč neke množice je, kot vidimo, atribut, ki je neodvisen od ureditve te množice, medtem ko se naštetje množice izkaže za enega od faktorjev, ki je odvisen od danega zaporedja elementov, takoj ko imamo opraviti z neskončnimi množicami. Vendarle pa tudi pri neskončnih množicah obstaja nekakšna zveza med močjo množice in naštetjem njenih elementov, ki je določeno z danim zaporedjem.

Vzemimo najprej množico, ki ima moč prvega razreda in dajmo elementom kakršnokoli določeno zaporedje, tako da postanejo »dobro urejena« množica. Njeno naštetje bo vselej neko določeno število drugega

razreda in ne more biti določeno s številom nobenega drugega razreda razen številom iz drugega razreda (II). Po drugi strani lahko vsako množico prve moči razporedimo v tako zaporedje, da je njeno naštetje glede na to zaporedje enako poljubnemu vnaprej določenemu številu drugega razreda števil. Te izreke lahko izrazimo tudi tako: vsaka množica, ki ima moč *prvega* razreda, je *števna* le s števili *drugega* razreda števil in samo z njimi, in sicer lahko množici vselej damo tako zaporedje elementov, da bo v tem zaporedju števna s poljubnim vnaprej danim številom drugega razreda, pri čemer bo to število predstavljalo naštetje elementov množice glede na to zaporedje.

Analogni zakoni veljajo tudi za množice višjih moči. Tako je vsaka dobro definirana množica moči *drugega* razreda števna s števili *tretjega* razreda števil in samo z njimi, in sicer lahko množici vselej damo tako zaporedje elementov, da je v tem zaporedju števna s *poljubnim vnaprej danim* številom *tretjega* razreda števil, pri čemer bo to število določalo naštetje elementov množice glede na to zaporedje.

§ 3

Izkazalo se je, da je pojem *dobro urejene* množice temeljnega pomena za celotni nauk o množicah. K tej, kot se zdi, temeljni in daljnosežni zakonitosti, ki je še posebej pomembna zaradi svoje splošne veljavnosti, da je namreč mogoče vsako *dobro definirano* množico spraviti v obliko *dobro urejene* množice, se bom vrnil v kaki kasnejši razpravi.⁶ Tu se omejujem na dokaz, kako iz pojma *dobro urejene* množice izhajajo temeljne operacije tako za cela končna kot tudi določeno neskončna števila, in sicer na najenostavnejši način, in kako lahko njihove zakone razberemo z apodiktično gotovostjo iz neposrednega notranjega zrenja. Dani sta dve *dobro urejeni* množici M in M_1 , katerima kot naštetji odgovarjata števili α in β ; tedaj velja, da je $M + M_1$ spet *dobro urejena* množica, ki nastane, če najprej postavimo množico M in nato njej sledečo množico M_1 in slednjo združimo s prvo. Tudi tej množici $M + M_1$

6. [Zakonitost, o kateri govori tu Cantor, je izrek o dobri urejenosti množic, ki pa ga je prvič dokazal šele Zermelo leta 1904 in 1908 na podlagi aksioma izbire. Domnevamo lahko, da se je z dokazovanjem izreka ukvarjal tudi Cantor. Kasnejši razvoj aksiomatizacije v teoriji množic je pokazal, da je aksiom izbire poleg hipoteze o kontinuumu ena od trditev, ki so glede na aksiomatski sistem teorije množic ZF (sistem Zermela in Fraenkla) neodvisne oziroma nedokazljive.]

ustreza glede na dobljeno zaporedje njunih elementov neko določeno število kot njeno naštetje. To število se imenuje vsota α in β in je označena z $\alpha + \beta$. Tu se takoj pokaže, da če α in β nista obe končni, je $\alpha + \beta$ v splošnem različno od $\beta + \alpha$. V splošnem torej velja, da zakon *komutativnosti* preneha pri seštevanju.⁷ Sedaj je zelo enostavno oblikovati pojem vsote iz več v določenem zaporedju danih seštevancev, pri čemer je to zaporedje lahko tudi določeno neskončno. Zato se s tem ne nameravam podrobneje ukvarjati, temveč samo ugotavljam, da ima zakon *asociativnosti* splošno veljavo. Ali če vzamem nek poseben primer: $\alpha + (\beta + \gamma) = (\alpha + \beta) + \gamma$.

Če vzamemo s številom β določeno zaporedje samih enakih in enako urejenih množic, pri katerih je naštetje elementov enako α , dobimo novo *dobro urejeno* množico, katere naštetje nam da definicijo produkta $\beta\alpha$, kjer je β množitelj in α množenec. Tudi tu se vidi, da je $\beta\alpha$ v splošnem različen od $\alpha\beta$, torej je zakon komutativnosti tudi pri množenju števil v splošnem neveljaven. V nasprotju s tem se izkaže, da je zakon asociativnosti pri množenju splošno veljaven, tako da imamo: $\alpha(\beta\gamma) = (\alpha\beta)\gamma$.

Med novimi števili imajo nekatera to prednost, da imajo lastnost praštevil, kar bomo morali še določneje opredeliti: s praštevilom razumemo tako število α , za katero ni možna nobena druga razstavitev $\alpha = \beta\gamma$, v kateri je β množitelj, razen če je $\beta = 1$ ali $\beta = \alpha$. Nasprotno bo imel tudi pri praštevilih množitelj a neko območje nedoločenosti, česar po naravi stvari ni mogoče spremeniti. Kljub temu bom v eni od kasnejših razprav pokazal, da lahko neko število vselej na enkrat način razstavimo na njegove prafaktorje in sicer glede na njihovo zaporedje (kolikor v produktu zaporedno uvrščena praštevil niso končna). Pri tem izpostavljam dve vrsti določeno neskončnih praštevil, od katerih je prva bližje končnim praštevilom, medtem ko imajo praštevil druge vrste povsem drugačen značaj.

Nadalje mi bodo nova spoznanja omogočila, da v kratkem podam natančno utemeljitev izreka o t.i. linearni neskončni množici, ki sem ga vpeljal na koncu razprave: »Ein Beitrag zur Mannichfaltigkeitslehre« (Borchardts J., zv. 84, str. 257).

7. [Struktura ordinalnega števila se dopolni le, če mu dodani element strukturo spremeni; kar je mogoče le tako, da element strukturi doda novo mesto, ne pa da zavzame že obstoječe mesto. Tako velja, da je $1 + \omega = 1, 1, 2, 3, \dots = \omega$, kajti prvo mesto v zaporedju ω že obstaja; nasprotno, $\omega + 1 = 1, 2, 3, \dots, 1 \neq \omega$, vzpostavi novo mesto in modificira strukturo ali tip zaporedja. Pomen mesta oz. nekomutativnost transfinite aritmetike je Cantor kasneje (1895) poudaril s spremenjenim zapisom pri množenju: $\alpha\beta \rightarrow \beta\alpha, \omega\mu \rightarrow \mu\omega, 2\omega \rightarrow \omega 2$.]

V zadnji številki (4) tega sestavka sem za množico točk P , ki so vsebovane v n -dimenzionalnem zveznem prostoru, izpeljal izrek, ki se, če uporabimo nove, prej definirane izraze, glasi takole: »Če je P množica točk, katere odvod $P^{(\alpha)}$ identično izgine, pri čemer je α poljubno celo število *prvega* ali *drugega* razreda števil, potem je prvi odvod $P^{(1)}$ oziroma sam P množica točk z močjo *prvega* razreda«. Zelo pomembno se mi zdi, da lahko isti izrek tudi obrnemo: »Če je P množica točk, katere prvi odvod $P^{(1)}$ ima moč *prvega* razreda, potem obstajajo neka *prvemu* ali *drugemu* razredu števil pripadajoča cela števila α , za katera $P^{(\alpha)}$ identično izgine, prav tako pa med števili α , pri katerih nastopi ta pojav, obstaja eno, ki je najmanjše.«

Dokaz tega izreka bom na prijazno povabilo velečenjenega prijatelja prof. Mittag-Lefflerja iz Stockholma objavil v prvem zvezku novega matematičnega časopisa, ki ga on ureja. Ob njem bo gospod Mittag-Leffler objavil sestavek, v katerem bo pokazal, kako lahko na podlagi tega izreka podamo pomembno posplošitev raziskav, ki sta jih opravila gospod prof. Weierstrass in on sam o eksistenci enoznačnih analitičnih funkcij z danimi točkami singularnosti [*Singularitätsstellen*].

§ 4

Razširjeno zaporedje celih števil lahko, če je to potrebno, brez nadaljnjega dopolnimo v kontinuirano množico števil, s tem da vsakemu celemu številu α dodamo vsa realna števila x , ki so večja od 0 in manjša od ena.

Glede na to, da je razširitev realnih števil na ta način dosegla neskončno velikost, lahko nanjo sedaj navežemo vprašanje, ali ne bi mogli prav tako uspešno definirati določenih neskončno majhnih števil oziroma, kar lahko pripelje do istega, končnih števil, namreč tistih, ki ne sovpadajo z racionalnimi in iracionalnimi števili (ki nastopajo kot mejne vrednosti zaporedij racionalnih števil), ampak jih je mogoče vrniti na navidezna vmesna mesta med realnimi števili na enak način, kot se iracionalna števila vrinejo v verigo racionalnih ali transcendentna števila v spoj algebrائيčnih števil?

Na vprašanje, kako formirati takšno interpolacijo, se lahko po mojem mnenju, in kot bom tudi pokazal, jasno in razločno odgovori šele s pomočjo naših novih števil in sicer na podlagi splošnega pojma naštetja dobro urejenih množic. Zdi se mi namreč, da so dosedanji poskusi deloma temeljili na zmotni

zamenjavi nepravega in pravega neskončnega, deloma pa so bili izpeljani na vseskozi negotovih, omahljivih tleh.

Nepravo neskončno so novejši filozofi pogosto imenovali »slabo« neskončno, kar je po mojem mnenju krivično, saj se je v matematiki in naravoslovju izkazalo kot zelo dober in silno uporaben instrument. Kolikor vem, so bile neskončno majhne velikosti doslej formirane zgolj v obliki nepravega neskončnega in so bile kot take deležne vseh tistih raznolikosti, modifikacij in odnosov, ki jih uporabljamo tako v infinitezimalni analizi kot tudi v teoriji funkcij, kjer te velikosti pridejo do izraza pri utemeljitvi velikega bogastva analitičnih resnic. Nasprotno pa so morali končno opustiti vse poskuse, da bi to neskončno majhno naredili enakovredno pravemu neskončnemu. Če prave neskončno majhne velikosti sploh obstajajo, tj. če jih sploh lahko definiramo, potem zagotovo niso neposredno povezane z navadnimi velikostmi, ki lahko *postanejo* neskončno majhne.

V nasprotju z omenjenimi poskusi v zvezi z neskončno majhnim in v nasprotju z zamenjevanjem obeh pojavnih oblik neskončnega pogosto naletimo na mnenja o bistvu in pomenu velikosti števil, ki pravijo, da ne obstajajo nobena druga števila razen realnih končnih celih števil, ki spadajo v naš prvi razred (I).⁸

V najboljšem primeru naj bi neka določena realnost pripadala le še racionalnim številom, ki neposredno izhajajo iz slednjih. Kar pa se tiče iracionalnih števil, bi jim v čisti matematiki pripadal zgolj formalni pomen, kolikor namreč služijo kot nekakšna računska znamenja za določanje lastnosti skupin celih števil in za njihovo enostavno, enotno opisovanje. Pravi material analize naj bi bil sestavljen izključno iz končnih, realnih celih števil, vse v aritmetiki in analizi odkrite in še ne odkrite resnice pa bi morali misliti kot medsebojne odnose končnih celih števil. Infinitezimalno analizo in z njo

8. [Matematik, ki je poosebljal omenjeno stališče, je bil ugledni berlinski profesor in eden od urednikov znamenitega "Crellovega Journala" (*Journal für die reine und angewandte Mathematik*, ki je dobil ime po svojem prvem uredniku - Cantor ga vselej navaja pod imenom tedanjega urednika kot *Borchardts Journal*) Leopold Kronecker. Kronecker, ki je vselej govoril le o "tako imenovanih iracionalnih številih" in je nasprotoval že natančnejšemu definiranju iracionalnih števil (Dedekind, Weierstrass in Cantor), je v članku "Über den Zahlbegriff" leta 1887 svoj program povzel takole: "Prav tako verjamem, da nam bo nekoč uspelo vsebino vseh teh matematičnih disciplin 'aritmetizirati', se pravi enoznačno in enkratno utemeljiti s pojmom števila v najožjem pomenu, kar hkrati pomeni oskubiti modifikacije in razširitve tega pojma (zlasti privzem iracionalnih kakor tudi zveznih velikosti), ki jih najvselej povzročajo aplikacije v geometriji in mehaniki".]

teorijo funkcij bi lahko imeli za legalni le v primeru, če bi se njuni izreki dali dokazati v okviru zakonov, ki vladajo med celimi končnimi števili. S tem pojmovanjem čiste matematike, s katerim se sicer ne morem strinjati, so nesporno povezane določene prednosti, ki bi jih želel tukaj izpostaviti; o njenem pomenu priča tudi dejstvo, da jo zagovarjajo nekateri najzaslužnejši sodobni matematiki.

Če je res, da so, kot se tu domneva, resnična samo končna cela števila, vsa ostala pa niso nič drugega kot oblike razmerij, lahko zahtevamo, naj se dokazi analitičnih izrekov pretehtajo glede na njihovo vsebino v teoriji števil in naj se vsaka vrzel, ki se pokaže v njih, izpolni s temeljnimi izreki aritmetike. Če bo tako dopolnitev mogoče izpeljati, bo ta preizkusni kamen za pristnost in dovršeno strogost dokazov. Ne gre tajiti, da bi bilo mogoče po tej poti izpopolniti marsikateri izrek kakor tudi izpeljati nekatere izboljšave v različnih delih analize; prav tako vidimo, da bi nas upoštevanje temeljnih izrekov, ki sledijo iz tega naziranja, obvarovalo pred vsakršnimi nesmisli in napakami.

S tem je postavljeno neko določeno, a tudi koristno in očitno načelo, ki ga vsem priporočajo za vodilo; služi naj temu, da bo zadržalo matematično veselje do spekulacije in koncepcij v pravih mejah, kjer ne bo nobene nevarnosti, da bi to zašlo v brezno »transcendentnega«, tja torej, kjer »je vse mogoče«, kot pravimo, kadar želimo komu nagnati strah in malo zdrave groze v kosti. Kakorkoli že, kdo ve, če ne gre kar za samo stališče smotrnosti, ki ga je njegov tvorec postavil zato, da bi ga kot učinkovito vodilo priporočil tistim zagnanim silam, ki spričo objestnosti in nezmernosti kaj hitro zaidejo v nevarnost, da bi se obranile vseh zmot, čeprav po drugi plati drži, da v njem ne moremo najti nobenega plodnega načela. Izključujem namreč domnevo, da bi lahko pri iskanju novih resnic načela izpeljali zgolj iz teh temeljnih izrekov, kajti ne glede na to, koliko dobrih plati pripisujem tem maksimam, jih imam v strogem pomenu vendarle za zmotne. Po njihovi zaslugi ni bil narejen noben resnični napredek in če bi se jih v resnici strogo držali, potem bi znanost le zavirali oziroma jo pregnali v zelo ozke meje. Na srečo stvari v resnici ne stojе tako slabo; nihče namreč teh hvalnic ni jemal povsem dobesedno niti ni dosledno upošteval pravil, ki bi jih spričo okoliščin in predpostavk moral upoštevati. Doslej še nikomur, ki bi se tega lotil, ni uspelo, vsaj ne da bi bilo meni znano, ta pravila formulirati na popolnejši in boljši način, kot je to uspelo tukaj meni.

Če se ozremo v zgodovino, se izkaže, da so podobna stališča pogosto zagovarjali in da jih najdemo že pri Aristotelu. Kot je znano, so v srednjem veku vsi sholastiki zagovarjali izrek: »*infinitum actu non datur*«, kot neovrgljivo resnico, ki so jo prevzeli od Aristotela. Toda če si ogledamo razloge, ki jih Aristotel⁹ navaja zoper dejanski obstoj neskončnega (prim. med drugim II. knjigo njegove *Metafizike*, pogl. 10), potem vidimo, da jih lahko v glavnem zvedemo na predpostavko, ki vsebuje *petitio principii*; se pravi na predpostavko, da obstajajo le končna števila, kar Aristotel sklepa iz dejstva, da je bilo njemu poznano le štetje s končnimi množicami. Menim, da sem že zgoraj dokazal, kar pa bo v nadaljevanju tega dela postalo še bolj jasno, da lahko tako končne kot neskončne množice štejemo na enak način, če le tem množicam damo nek določen zakon, s čimer te postanejo *dobro urejene* množice. V sami naravi pojma *štetje* je, da brez takega zakonitega zaporedja elementov v množici z njimi ne moremo izvajati nobenega štetja. Tudi pri

9. Aristotel. Prim. Zellerjevo predstavitev v njegovem velikem delu "Die Philosophie der Griechen", II. del, str. 393 do 403. Platonovo pojmovanje neskončnega je povsem drugačno od Aristotelovega; prim. Zeller, II. del, str. 628-646. Za svoja pojmovanja sem našel stične točke tudi v filozofiji Nikolaja iz Kuze. Isto velja za njegovega naslednika Giordana Bruna. Toda bistvena razlika je v tem, da sem sam različne stopnje pravega neskončnega v razredih števil (I), (II), (III) itn. enkrat za vselej utrdil s pojmom in se šele nato posvetil nalogi, da odnose med neskončnimi števili ne preučim le matematično, marveč jih dokažem in prehtam tudi v splošnem, kot se pojavljajo v naravi. Nič ne dvomim, da bomo tako prišli vedno dlje, pri čemer ne bomo nikoli naleteli na kako neprekoračljivo mejo, pa tudi ne do vsaj približnega spoznanja Absoluta. Absolut je mogoče zgolj prepoznati, nikoli pa spoznati niti približno poznati. Kajti kakor imamo v prvem razredu števil (I) pri vsakem, še tako velikem končnem številu pred seboj enako moč končnih števil, ki so večja od tega števila, tako vsakemu, še tako velikemu neskončnemu številu iz enega od višjih razredov števil (II) ali (III) itn. sledi pojmovni obseg števil in razredov, ki prav nič ne oslabi celotne moči absolutno neskončnega pojmovnega obsega števil od ena naprej. S tem je podobno, kot je Albrecht von Haller dejal o večnosti: "Vržem ga preč (velikansko število), in vsa si (večnost) pred mano" [Prim. Hegel, Znanost logike I, str. 200 slov. prevoda.]. Iz tega razloga se mi zdi absolutno neskončno zaporedje števil v določenem pomenu kar primeren simbol za Absolut; nasprotno pa se mi v primerjavi z njo neskončnost prvega razreda (I), ki je doslej služila temu namenu, čeprav jo sam razumem kot neko idejo (ne pa predstavo), ki se jo da dojeti, zdi kot nek povsem izginjavajoči nič. Omembe vredno je po mojem tudi to, da je vsakemu razredu števil in tudi vsaki moči prirejeno neko čisto določeno število iz absolutno neskončnega pojmovnega obsega števil, in sicer tako, da ima vsako neskončno število γ neko moč, ki jo imenujem moč γ . Torej tudi moči tvorijo neko absolutno neskončno zaporedje. To je še toliko bolj pomembno, ker je število γ , ki kaže uvrstitev neke moči (kolikor ima število γ svojega neposrednega predhodnika), v velikostnem razmerju do števil tistega razreda, ki ima to isto moč, pri čemer je to razmerje tako majhno, da bi bilo vsakršno opisovanje smešno; to razmerje je toliko manjše, kolikor večji γ vzamemo.

končnih množicah lahko štetje izvajamo le, če obstaja določeno zaporedje štetih elementov, ki se vrstijo drug za drugim, pri čemer se pokaže neka posebna zgradba končnih množic, kajti pri njih je rezultat štetja - naštetje - neodvisen od njihove ureditve. Po drugi strani, kot smo videli, pri neskončnih množicah take odvisnosti v splošnem ni, kajti njihovo naštetje je neko neskončno število, ki je *določeno skupaj* s samim zakonom štetja. Tu in zgolj tu leži v sami naravi utemeljena bistvena razlika med končnim in neskončnim, ki prav zaradi tega ni mogla biti nikoli odpravljena. Nikoli se ni zgodilo, da bi kdo zanikal obstoj neskončnega na podlagi te razlike, pri čemer pa bi vendarle obdržal obstoj končnega; če pustimo pasti eno, moramo pomesti tudi z drugim. In kam bi nas to pripeljalo?

Nadaljnji argument, ki ga je Aristotel uporabljal zoper resničnost neskončnega, je predstavljalo pojmovanje, da bi bilo končno s strani neskončnega, če bi to obstajalo, preseženo in uničeno, ker je tudi končno število domnevno uničeno z neskončnim številom. Stvar pa je v resnici taka, kot bo postalo jasno v nadaljevanju, da je mogoče nekemu neskončnemu številu, ki si ga zamislimo kot določeno in dovršeno, *zlahka* dodati neko končno število in ga z njim združiti, ne da bi bilo slednje pri tem preseženo (prej lahko rečemo, da bo tako dodajanje končnega števila modificiralo samo neskončno število). Samo obrnjeni postopek, tj. dodajanje neskončnega števila končnemu, ki je postavljeno kot prvo, tudi v resnici povzroči preseženje slednjega, ne da bi bilo prvo kakorkoli modificirano. - To pravo razmerje stvari v zvezi s končnim in neskončnim, ki ga je povsem poznal že Aristotel, bi moralo nanovo spodbuditi delo ne le v analizi, marveč tudi v drugih znanostih, posebno v naravoslovnih.

Med večletnimi znanstvenimi napor in poskusi sem bil z logičnega vidika prisiljen sprejeti idejo, in to svoji volji navkljub, kajti taka ideja je bila v nasprotju s tradicijo, ki sem jo cenil, da je treba neskončne velikosti opazovati ne le v obliki brezmejnega naraščanja ali v obliki konvergentnih neskončnih zaporedij, ki je s prvo v tesni zvezi in je bila prvič vpeljana v sedemnajstem stoletju, temveč da ga je treba s pomočjo števil matematično fiksirati v določeni obliki dovršeno neskončnega. Zato tudi ne verjamem, da bi se lahko zoper njo uveljavili kaki razlogi, ki se jim ne bi znal upreti.

Ko sem pravkar govoril o tradiciji, nisem imel v mislih le tradicije v ozkem pomenu doživetega, ampak sem vanjo vključil utemeljitelje novejšje filozofije in naravoslovnih znanosti. Navajam le vire, ki so najpomembnejši za presojo vprašanja, s katerim se tu ukvarjamo. Prim.:

Locke, *Essays on hum. u.*, lib. II, cap. XVI in XVII.

Descartes, *Pisma in Pojasnila k Meditacijam*, nadalje *Principia* I, 26.

Spinoza, *Pismo XXIX*, *cogitata metaph. pars I* in II.

Leibniz, v Erdmannovi izdaji str. 138, 244, 436, 744; v Pertzovi izdaji: II, 1 str. 209; III, 4 str. 218; III, 5 str. 307, 322, 389; III, 7 str. 273).¹⁰

Močnejših razlogov zoper uvajanje neskončnih celih števil, kot jih najdete tu skupaj, si tudi danes ni mogoče zamisliti; poskusite izpeljati njihove dokaze in jih primerjajte z mojimi. Izčrpno in temeljito obravnavo teh mest in še posebej najpomembnejšega, najbogatejšega med njimi, tj. Spinozino pismo L. Meyerju, bom prihranil za kako drugo priložnost, tu pa se omejujem na sledeče.

Naj so nauki teh piscev še tako različni, se pri presoji končnega in neskončnega na vseh mestih v bistvenem strinjajo s tem, da k pojmu števila spada tudi njegova končnost in da po drugi strani pravo neskončno ali Absolut, ki je v Bogu, ne dopušča nobene determinacije. Kar zadeva to zadnjo točko, se z njo strinjam, kajti drugače tudi ne more biti, saj izrek: »*omnis determinatio est negatio*« tu ne pride v poštev. Nasprotno pa vidim v prvi točki, kot sem že dejal pri obravnavi Aristotelovih razlogov zoper »*infinitum actu*«, nek *petitio principij*, ki nam pojasni marsikatero protislovje, ki ga najdemo pri vseh teh avtorjih in še posebej pri Spinozi in Leibnizu. Domneva, da izven Absoluta ne sme obstajati ničesar, kar bi lahko dosegli s kako determinacijo, in da končnega ne moremo podvreči nobenim modifikacijam, ki bi jih, četudi niso končne, vendarle bilo mogoče določiti in bi zato predstavljale to, kar imenujem pravo neskončno - ta domneva po mojem ni z ničemer utemeljena in je celo v nasprotju z nekaterimi izreki, ki sta jih postavila oba filozofa. Po mojem pojmovanju, ki sem ga, upam, uspešno dokazal v tem delu, pa tudi v svojih prejšnjih poskusih, obstaja po končnem nek *transfinitum* (ki ga lahko imenujemo tudi *suprafinitum*), tj. neka

10. Primerjaj tudi Hobbes, *De corpore*, pogl. VII, 11 in Berkeley, *Treatise on the Princ. of Hum. Knowledge*, CXXVIII-CXXXI.

brezmejna lestvica določenih modusov, ki po svoji naravi niso končni, ampak neskončni. Te moduse lahko prav tako kot končno determiniramo s pomočjo določenih, dobro definiranih in med seboj različnih števil. Po mojem mnenju območje števil, ki jih lahko definiramo, ni zaključeno s končnimi velikostmi; ustrezno temu lahko razširimo meje našega spoznanja, ne da bi morali našo naravo pri tem kakorkoli posiljevati. Na mesto aristotelovsko-sholastičnega izreka, ki sem o njem govoril v § 4, postavljam zato drugega:

*Omnia seu finita seu infinita definita sunt et excepto Dei ab intellectu determinari possunt.*¹¹

Kot razlog za to, da si lahko zamišljamo le končna števila, pogosto navajajo končnost človeškega razuma. Sam v tem pojmovanju vidim zgolj že omenjeno krožno sklepanje. S »končnostjo razuma« se namreč potihem misli prav to, da je njegova sposobnost v zvezi s tvorjenjem števil omejena na končna števila. Toda izkaže se, da lahko razum definira in razločuje tudi v določenem pomenu neskončna, tj. *prek končnega segajoča* [überendliche] števila, kar pomeni, da je treba ali besedam »končni razum« dati nek širši pomen, tako da iz njih ne bo več mogoče izpeljati istega sklepa, ali pa moramo tudi človeškemu razumu v določenem oziru priznati predikat »neskončen«, kar je po mojem prepričanju edino pravilno. Besede »končni razum«, ki jih tako pogosto slišimo, po mojem na noben način niso točne; naj bo človeška narava v resnici še tako omejena, drži se je mnogo stvari, ki so del neskončnega, zato menim, da če sama v mnogih pogledih ne bi bila neskončna, ne bi mogli pojasniti trdnega zaupanja in prepričanosti, ki sta nam vsem skupna, ko gre za obstoj Absoluta [*des Seins des Absoluten*]. Še posebej pa sem mnenja, da ima človeški razum neko neomejeno zasnovo za stopnjevito tvorjenje celih razredov števil, ki so v določenem razmerju do neskončnih modusov in katerih moč stalno narašča.

Menim, da se je po poti, ki sem jo predlagal, mogoče približati končni rešitvi poglobitvini težav teh na zunaj sicer različnih, a notranje podobnih sistemov obeh zgoraj omenjenih mislecev in nekatere med njimi že

11. *determinari possunt*. Nedoločenemu, spremenljivemu, nepravemu neskončnemu, naj se pojavlja kakorkoli že, ne morem pripisati nobene biti, saj kot relacijski pojmi ali čisto subjektivne predstave oz. zrenja (imaginationes) nikakor niso adekvatne ideje. Če je bilo v izreku "infinitum actu non datur" mišljeno nepravo neskončno, potem bi ga sicer podpisal, čeprav bi bil tedaj čisto tавтоloški. Pomen tega izreka v omenjenih virih pa je po mojem prejetu, da je z njim izražena nemožnost pojmovne utrditve neke določene [bestimmt] neskončnosti; v tem primeru menim, da je napačen.

zadovoljivo razrešiti in pojasniti. Gre za težave, ki so dale povod za nastanek kasnejšega kriticisma, ki pa, se mi zdi, ne more predstavljati zadostnega nadomestila za zavrti razvoj Spinozinega in Leibnizovega nauka. Od vsega začetka pa do danes se namreč še ni zgodilo, da bi se na mestu mehanične razlage narave, ki ima znotraj svojega dosega na voljo vsa pomožna sredstva in prednosti matematične analize in katere enostranskost in nezadostnost je zelo točno razkril Kant, ali ob njej, pojavila *organska* razlaga narave, ki bi imela isto matematično strogost in bi prvo presegala. Tej lahko utremo pot le tako, da povzamemo in nadaljujemo delo in prizadevanja mehanične razlage.

Posebno težko mesto v Spinozinem sistemu je razmerje končnih in neskončnih modusov; ni namreč jasno, kako in v kakšnih okoliščinah naj dojamemo končno v primerjavi z neskončnim oziroma neskončno v primerjavi s še močnejšim neskončnim v njegovi samostojnosti. Zdi se mi, da nam primer, ki smo se ga pravkar dotaknili v § 4, s svojo enostavno simboliko kaže pot, po kateri se lahko približamo rešitvi tega vprašanja. Denimo, da je ω prvo število drugega razreda števil, potem velja, da je $1 + \omega = \omega$, medtem ko je $\omega + 1 = (\omega + 1)$, kjer je $(\omega + 1)$ neko od ω povsem različno število. Na mestu končnega v razmerju do neskončnega se lahko torej, kot je mogoče tu jasno videti, pojavi karkoli; če končno nastopi na prvem mestu, se zlije z neskončnim in v njem izgine; če pa se *skromno zadovolji* z mestom za neskončnim, se bo končno ohranilo in se povežalo z neskončnim v neko novo, tj. modificirano neskončno.

§ 6

Če pa bi težave nastale pri tem, kako dojeti *neskončno velika, sklenjena* cela števila, ki jih je mogoče primerjati med seboj in s končnimi števili in ki so med seboj in s slednjimi povezana prek trdnih zakonov, potem bodo te težave gotovo v zvezi z opažanjem, da imajo nova števila v mnogih pogledih sicer značaj starih, a da imajo s številnih drugih vidikov vendarle povsem samosvojo naravo, ki pogosto implicira, da se lahko različna obeležja povežejo z enim in istim številom; pri končnih številih namreč ta obeležja nikoli ne sovpadajo, temveč so razločena. Tako bomo naleteli na prepričanje, ki smo ga že navedli na nekem mestu v prejšnjem razdelku, da bi morala biti cela neskončna števila, če sploh obstajajo, parna in neparna; in ker ti dve

obeležji ne moreta nastopati skupaj, bi to pomenilo, da takšna števila ne obstajajo.

Tu se očitno molče domneva, da morajo obeležja, ki so pri tradicionalnih številih razločena, tudi pri novih številih ohraniti isto medsebojno razmerje; od tod se potem izpelje nemožnost neskončnih števil. Le kdo bi lahko tu spregledal ta očitni paralogizem? Mar ni sleherna posplošitev oziroma razširitev pojma povezana z odpovedjo posebnostim, brez katere takega pojma ni mogoče misliti? Kaj se nismo šele v zadnjem času domislili ideje, ki je tako zelo pomembna za razvoj analize in nas je pripeljala k največjim skokom naprej, da bi vpeljali kompleksna števila, ne da bi se pri tem spotikali od dejstvo, da jih ni mogoče označiti ne za pozitivna niti za negativna? Tu sem se lotil nekega povsem podobnega koraka; morda bo za občo zavest celo lažje, ko bo sledila meni, kot bi ji bilo pri prehodu od realnih h kompleksnim številom. Kajti nova števila, ki se v primerjavi s tradicionalnimi odlikujejo tudi z bolj intenzivno, substancialno določenostjo, imajo kot naštetja poleg tega isto realnost kot stara števila, medtem ko so se uvedbi kompleksnih velikosti zoperstavljale velike težave vse dotlej, dokler niso po številnih naporih odkrili njihove geometrične ponazoritve s točkami oziroma daljicami neke ravnine.

Vrnimo se za hip k prepričanju v zvezi s parnostjo in neparnostjo in znova opazujmo število ω , da bi na njem pokazali, kako se lahko tu brez slehernega protislovja znajdejo skupaj tista obeležja, ki so pri končnih številih nezdružljiva. V § 3 sem predstavil splošne definicije za seštevanje in množenje in pri tem poudaril, da pri teh operacijah v splošnem zakon komutativnosti ne velja; tu vidim neko bistveno razliko med končnimi in neskončnimi števili. Bodite pozorni na to, da v produktu $\alpha\beta$ pojmem β kot množitelja in α kot množenca. Tako nemudoma dobimo za ω naslednji dve obliki: $\omega = \omega.2$ in $\omega = 1 + \omega.2$. V skladu z njima lahko ω pojmemo kot parno ali neparno število. Z drugega vidika, če namreč 2 vzamemo za množitelj, pa lahko rečemo, kar ni težko dokazati, da ω ni niti parno niti neparno število, kajti ω ne moremo predstaviti niti v obliki $2.\alpha$ niti v obliki $2.\alpha + 1$. V primerjavi s prejšnjimi števili ima število ω v resnici neko povsem svojevrstno naravo, kajti vsa ta znamenja in lastnosti so pri njem združena. V splošnem pa so števila drugega razreda še bolj svojevrstna, kot bom to pokazal kasneje.

Čeprav sem v § 5 navedel številna mesta iz Leibniza, kjer ta govori zoper neskončna števila in med drugim pravi: »Ne obstaja neskončno število niti premica ali kaka druga neskončna količina, ki bi jo lahko imeli za resnično Celoto.« »Resnično neskončno ni modifikacija, temveč absolut; brž ko ga namreč modificiramo, se omejimo oziroma formiramo končno« (pri čemer se na teh mestih z njim strinjam, ko gre za prvo izjavo, ne pa, ko gre za drugo), lahko sedaj na srečo kot dokaz navedem izjave istega misleca, kjer ta v zvezi s pravim neskončnim zaide takorekoč v očitno protislovje s samim seboj. Tako pravi na strani 118 Erd. izdaje:

»Ker se zavzemam za dejansko neskončno, še zdaleč ne mislim, da ga narava sovraži, kot se temu reče v preprostem jeziku, temveč trdim, da ga narava vsepovsod afektira, da bi bolje izkazovala popolnosti svojega Tvorca. Tako menim, da ne obstaja noben del materije, ki ne bi bil, ne pravim zgolj deljiv, ampak dejansko razdeljen; zatoorej moramo najmanjši delček obravnavati kot nek svet, ki je napolnjen z neskončnimi različnimi stvaritvami.«

Toda svojega najodločnejšega zagovornika je pravo neskončno, kakor se nam kaže na primer v dobro definiranih množicah točk ali v zgradbi teles iz točkastih atomov (tu nimam v mislih kemično fizikalnih demokritskih atomov, kajti ti po mojem ne morejo obstajati ne po pojmu niti ne dejansko, ne glede na to, da je ta fikcija v neki meri spravila na dan precej koristnih reči), našlo v zelo prodornem filozofu in matematiku našega stoletja, Bernhardu Bolzanu, ki je svoje tozadevne poglede razvil v lepem in vsebinsko bogatem spisu: »Paradoxien des Unendlichen«. Njihov namen je dokazati, da protislovja, ki so jih skeptiki in peripatetiki *vseh časov* iskali v neskončnem, sploh ne obstajajo, če se le lotimo tega svobodnega, ne vedno lahkega napora in pojem neskončnega sprejemo z vso resnostjo v njegovi resnični vsebini. V tem spisu tako najdemo tudi v mnogih ozirih zelo točno obravnavo matematičnega nepravlega neskončnega, kakor nastopa v podobi diferencialov prvega in drugega reda ali v neskončnih vrstah vsot oziroma drugih mejnih procesih. To neskončno (ki ga nekateri sholastiki imenujejo sinkategorematično neskončno) je zgolj pomožni in relacijski pojem našega mišljenja, ki po svoji definiciji vključuje spremenljivost in o katerem zato nikoli ne moremo reči »datur« v pravem pomenu besede.

Omeniti velja, da tudi med dandanašnjimi filozofi glede tovrstnega neskončnega ni najti nobenih bistvenih razhajanj, iz česar bi lahko sklepali, da je v očeh nekaterih modernih šol t.i. pozitivistov ali realistov¹² oziroma materialistov to *sinkategorematično* neskončno, o katerem morajo sami priznati, da nima nobenega lastnega bitja, vendarle *najvišji pojem*.

Toda že pri Leibnizu lahko na številnih mestih najdemo v bistvu pravilno razmerje stvari. Na to nepravo neskončno se na primer nanaša naslednje mesto (pri Erdmannu str. 436): »V filozofskem pomenu ne priznavam ne neskončno majhnega niti neskončno velikega, kakor tudi ne priznavam infinitezimalnih niti neskončnih velikosti. Povedano na kratko sta po mojem oba fikciji uma, ki sta primerni le za računanje, kot na primer imaginarni koreni v algebri. S tem sem pokazal, da so ti izrazi zelo uporabni za poenostavitev mišljenja in s tem tudi za hevrstiko. Ti izrazi nas ne morejo zapeljati v zmoto, kajti neskončno majhno lahko vselej zamenjamo s poljubno majhnim in tako je tudi zmota

12. *Realisti*. Razlago pozitivističnega in realističnega stališča do neskončnega najdete na primer v: Dühring, "Natürliche Dialectik", Berlin 1865, str. 109-135, in v: Kirchmann, *Katechismus der Philosophie*, str. 124 do 130. Prim. tudi Überwegove opombe k Berkeleyevi *Razpravi o načelih člov. spoznanja* v Kirchmannovi filozofski Biblioteki. Še enkrat naj ponovim, da se pri oceni nepravega neskončnega z vsemi temi avtorji v bistvenem strinjam; razlikujemo se le v tem, da oni to sinkategorematično neskončno pojmujejo kot edino neskončno, ki naj bi ga bilo mogoče dojeti prek "obratov" ali pojmov, celo navadnih relacijskih pojmov. Dühringove dokaze proti obstoju pravega neskončnega lahko izpeljemo v par besedah; zdi se mi, da izhajajo ali iz tega, da neko določeno končno število, naj si ga zamislimo še tako velikega, ne more postati neskončno, kar sledi neposredno iz njegovega pojma, ali pa izhajajo iz tega, da spremenljivega, neomejeno velikega končnega števila ni mogoče misliti skupaj s predikatom določenosti in zato tudi ne s predikatom biti, kar spet neposredno sledi iz bistva spremenljivosti. Nikakor ne mislim, da je bila s tem možnost misliti določeno transfinitna števila vsaj malo okrnjena, zato imam te dokaze tudi za dokaze zoper realnost transfinitnih števil. Ta argumentacija se mi zdi podobna temu, kadar bi nekdo iz neštevno mnogih odtenkov zelene hotel zaključiti, da rdeče ne obstaja. V vsakem primeru je zanimivo, da Dühring sam na strani 126 svojega spisa trdi, da mora biti za "možnost neomejene sinteze" dan nek temelj, ki o njem pravi, da je "na pojmovni način povsem neznan". V tem, se mi zdi, tiči protislovje.

Prav tako bomo videli, da tudi mislec, ki je blizu idealizma oziroma se mu povsem priklanja, odreka sleherni upravičenosti določeno neskončnim številom.

V svojem odličnem delu *Logik. Die Methodenlehre* (Tübingen 1878) sklepa C. Sigwart enako kot Dühring in na strani 47 pravi: "neskončno število je contradictio in adjecto".

Podobne sodbe najdete pri Kantu in J.F. Friesu. Prim. razdelka 51 in 52 v njegovem *System der Metaphysik* (Heidelberg 1824). Podobno tudi filozofi heglovske šole ne pustijo do veljave pravih neskončnim številom. Navajam le zaslužno delo K. Fischerja, *System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* (Heidelberg 1865), str. 275.

manjša od vsakega danega števila, iz česar sledi, da takšna zmota ne more biti dana«.

Bolzano je najbrž edini, pri katerem se je našla nekakšna utemeljitev pravih neskončnih števil; najmanj, kar lahko rečemo, je to, da je o njih pri njem veliko govora. Nikakor pa se ne strinjam z načinom, kako se je lotil teh števil, ne da bi zmožni podati njihovo resnično definicijo, zato menim, da so poglavja §§ 29-33 v njegovi knjigi neutemeljena in zmotna. Da bi lahko izdelal resnični pojem določeno neskončnih števil, bi avtor potreboval tako splošni pojem *moči* kot natančni pojem *naštetja*. Res je sicer, da se na posameznih mestih, v skladu z njegovo zastavitvijo, oba pojma pojavljata kot svojevrstni posebnosti, toda zdi se mi, da se ni prebil do njune jasne opredelitve. Od tod je mogoče pojasniti mnoge nedoslednosti in celo nekatere napake v tem zaslužnem spisu.

Brez omenjenih pojmov po mojem mnenju v nauku o množicah ni mogoče napredovati in isto velja za področja, ki spadajo pod nauk o množicah ali so z njim v tesnem stiku, na primer za področje moderne teorije funkcij po eni strani in za področje logike in nauka o spoznanju po drugi. Če si neskončno zamislim tako, kot sem to naredil tu in v mojih prejšnjih poskusih, potem iz tega zame izhaja nek pravi užitek, ki se mu hvaležno predajam, ko namreč vidim, da se celotni pojem števila, ki je imel v končnem *naštetju* le za ozadje, pri vzponu k neskončnemu takorekoč *razcepi* v dva pojma: v pojem *moči*, ki je neodvisen od ureditve, ki jo damo neki množici, in v pojem *naštetja*, ki je nujno povezan z neko zakonito ureditvijo množice, s pomočjo katere ta postane *dobro urejena* množica. In če znova sestopim od neskončnega h končnemu, jasno in nazorno vidim, kako oba pojma postaneta spet eno in se *zlijeta* v pojem končnega celega števila.

§ 8

O resničnosti oziroma obstoju celih, tako končnih kot neskončnih števil lahko govorimo v dveh pomenih. Pravzaprav gre za dve relaciji, v zvezi s katerima lahko preučujemo realnost kateregakoli pojma in ideje. Po eni strani imamo lahko cela števila za resnična takrat, ko na podlagi definicij dobijo v našem razumu povsem določeno mesto in ko jih lahko kar najbolje ločimo od ostalih sestavnih delov našega mišljenja in jih spravimo v določene odnose z

njimi, pri čemer modificiramo substanco našega duha na povsem določen način. Naj mi bo dovoljeno, da tovrstno realnost naših števil imenujem *intrasubjektivno* ali *imanentno realnost*.¹³ Po drugi strani pa lahko številom realnost pripišemo tudi tedaj, kadar jih imamo za izraz ali odslikavo dogajanj in razmerij v zunanjem svetu, ki stoji nasproti našemu intelektu; tako so na primer različni razredi števil (I), (II), (III) itn. reprezentanti moči, ki jih dejansko srečamo v telesni in duševni naravi. To drugo vrsto realnosti imenujem *transsubjektivno* ali *transientno realnost* celih števil.

Spričo vseskozi realističnih, čeprav nič manj idealističnih temeljev mojih opažanj brez dvoma velja, da se ti dve vrsti realnosti vselej nahajata skupaj, in sicer v pomenu, da stoji nek pojem, ki bi ga z ozirom na prvo realnost označili kot obstoječega, tudi v določenih, celo neskončnih odnosih do transientne realnosti.¹⁴ Določanje teh odnosov je ena najbolj napornih in najtežjih nalog metafizike, ki jo je dostikrat treba prepustiti časom, ko naravni razvoj ene od ostalih znanosti razkrije transientni pomen pojma, ki nas zanima.

Soodvisnost obeh realnosti je po svoji strani utemeljena v *enotnosti Vsega, kateremu pripadamo tudi mi sami*. - Ta namig na soodvisnost je tu le zato, da lahko iz nje izpeljemo neko po mojem zelo pomembno posledico za matematiko, naj se namreč slednja pri izdelavi svojega idejnega gradiva ozira

13. Kar imenujem tu intrasubjektivna ali immanentna realnost pojmov ali idej, bi se lahko ujemalo z določilom "adekvatno" v pomenu, v katerem to besedo uporablja Spinoza, ko pravi (*Eth.*, II, def. IV): "Z adekvatno idejo razumem idejo, ki vsebuje, kadar jo opazujemo na sebi in brez relacije do objekta, vse lastnosti oziroma določila resnične ideje."

14. To prepričanje se v bistvenem ujema s temeljnimi izreki platonističnega kakor tudi z neko bistveno potezo spinozističnega sistema. V zvezi s prvim opozarjam na Zellerjevo knjigo *Philos. der Griechen*, II. del, str. 541-602. Začetek odlomka se glasi: "Samó pojmovno bistvo ima (po Platonu) neko resnično spoznanje. Kolikor resničnosti pripada našim predstavam - to domnevo najdemo že pri Parmenidu - toliko je gre njihovim predmetom, in narobe. Kar lahko spoznamo, je, in česar ne moremo spoznati, ni; kar je spoznavno, spoznamo v isti meri, v kakršni tudi je."

V zvezi s Spinozo naj spomnim le na en stavek iz *Etike* (II. del, prop. VII): "red in povezava idej sta enaka redu in povezavi stvari".

Tudi v Leibnizovi filozofiji lahko pokažemo na isto spoznavnoteoretično načelo. Šele v času novejšega empirizma, senzualizma in skepticizma, kakor tudi iz njih izhajajočega kantovskega kritizma, smo začeli verjeti izvirov vedenja; gotovost sedaj umeščamo v smisel oziroma kar v ti. čiste forme zrenja našega predstavnega sveta ter jo nanje tudi omejujemo. Po mojem mnenju pa ti elementi ne ponujajo nobenega zanesljivega spoznanja, kajti tega lahko imamo le prek pojmov in idej, ki jih zunanje izkustvo v najboljšem primeru le sproži, v bistvu pa jih izgrajujemo s pomočjo indukcije in dedukcije kot nekaj, kar je bilo v nas na nek način že prej in smo to sedaj le prebudili in spravili do zavesti.

izključno na *imanentno* realnost svojih pojmov. To pomeni, da matematika *nikakor* ni obvezana, da dokaže tudi njihovo *transientno* realnost. Zaradi tega izjemnega stališča, ki jo loči od vseh drugih znanosti in pojasnjuje, zakaj se z njo ukvarjamo na sorazmerno lahek in neprisiljen način, si še posebej zasluži ime *svobodna matematika*, oznako torej, ki bi ji, ko bi lahko izbral, sam dal prednost pred že ustaljeno oznako »čista« matematika.

Matematika je pri svojem razvijanju popolnoma svobodna; povezana je le s samoumevnim vidikom, naj bodo njeni pojmi v sebi neprotislovni in naj imajo z že izdelanimi, obstoječimi in potrjenimi pojmi čvrsta razmerja, urejena z definicijami.¹⁵ Ko gre za uvajanje novih števil, je matematika obvezana le k temu, da poda njihove definicije, s pomočjo katerih bo tem številom podelila omenjeno določenost in jih glede na okoliščine postavila v tako razmerje do starih števil, da jih bo mogoče v danem primeru jasno razlikovati med seboj. Brž ko neko število zadošča vsem tem pogojem, ga v matematiki lahko oziroma moramo pojmovati kot obstoječe in realno. Tu po mojem leži razlog, ki sem ga nakazal v § 4, zakaj moramo imeti racionalna, iracionalna in kompleksna števila za prav tako obstoječa kot končna pozitivna cela števila.

Menim, da se nam zaradi teh temeljnih izrekov ni treba bati kakršnihkoli nevarnosti za znanost, kot se to mnogim zdi. Po eni strani so namreč opisani pogoji, s katerimi se lahko udejanja svobodno tvorjenje števil, taki, da prepuščajo samovolji le skrajno majhen delokrog. Po drugi strani pa vsebuje vsak matematični pojem sam svoj potrebni korektiv: če je pojem neploden oziroma nesmotrn, se bo to kmalu pokazalo, saj bo tak pojem neuporaben in bo spričo pičlega uspeha nemudoma opuščen. V nasprotju s tem se mi zdi, da predstavlja sleherno odvečno zoževanje matematičnega raziskovalnega nagona dosti večjo nevarnost, ki je še toliko večja, ker zanjo v bistvu znanosti resnično ni mogoče najti niti najmanjšega opravičenja. Kajti *bistvo matematike* je prav v njeni *svobodi*.

15. Tudi pri pravilni izdelavi pojmov uporabljamo enak postopek: najprej postavimo neko stvar brez atributov, ki na začetku ni nič drugega, kot ime ali oznaka *A*, ki ji nato po vrsti dodajamo različne, celo neskončno številne razumljive predikate, katerih pomen spoznamo iz vnaprej danih idej in ki med seboj ne smejo biti v protislovju. S tem bo določeno razmerje *A* do že danih, zlasti sorodnih pojmov. Če je s tem postopek pri kraju, so sedaj dani vsi pogoji za prebuditev pojma *A*, ki je dremal v nas, in ta kot dokončan stopi v tubit, seveda le z vidika intrasubjektivne realnosti, ki jo lahko v splošnem zahtevamo od pojmov. Določitev njegovega transientnega pomena je nato stvar metafizike.

Če takšne narave matematike ne bi ugledal na podlagi naštetih razlogov, bi me moral do istih spoznanj pripeljati celotni razvoj znanosti, kot ga opažamo v našem stoletju.

Če bi morali Gauss, Cauchy, Abel, Jacobi, Dirichlet, Weierstrass, Hermite in Riemann svoje nove ideje vselej podvreči metafizični kontroli, se danes gotovo ne bi mogli veseliti čudovite zgradbe novejšje teorije funkcij, ki že zdaj, drugače tudi ni moglo biti, razodeva svoj transientni pomen v aplikaciji na mehaniko, astronomijo in matematično fiziko, čeprav je bila zasnovana in zgrajena povsem svobodno in brez transientnih namer. Prav tako ne bi bili priče velikemu razcvetu v teoriji diferencialnih enačb, ki so ga izpeljali Fuchs, Poincaré in številni drugi, če bi tuji vplivi te odlične sile zavrli in zvezali. In če si Kummer ne bi dovolil svobode, ki je imela daljnosežne posledice, ko je vpeljal t.i. »idealna« števila v teorijo števil, danes ne bi mogli občudovati teh tako pomembnih in odličnih del Kroneckerja in Dedekinda v aritmetiki in algebri.

Naj je matematika še tako upravičena, da se giblje brez vseh metafizičnih vezi, pa po drugi strani iste pravice ne morem priznati »uporabni« matematiki, kot na primer analitični mehaniki in matematični fiziki. Te discipline so po mojem mnenju *metafizične* tako z ozirom na svoje temelje kot z ozirom na svoje cilje. Če bi se poskušale otresti teh vezi, kot je to nedavno predlagal neki znameniti fizik, bi se izrodile v »opisovanje narave«, ki bi v enaki meri pogrešalo tako sveži veter svobodnega matematičnega mišljenja kot moč *pojasnjevanja* in *utemeljevanja* naravnih pojavov.

§ 9

Glede na velik pomen, ki ga imajo v nauku o množicah t.i. realna, racionalna in iracionalna števila, ne bi želel opustiti priložnosti, da o njihovih definicijah tu povem tisto najbolj bistveno. Z vpeljavo racionalnih števil se ne bom ukvarjal, saj so bile o tem izdelane mnoge strogo aritmetične predstavitve. Izmed tistih, ki so mi najbližje, poudarjam predstavitev H. Grassmanna (*Lehrbuch der Arithmetik*, Berlin 1861) in J.H.T. Müllerja (*Lehrbuch der allgemeinen Arithmetik*, Halle 1855). Nasprotno pa bi želel v kratkih besedah podrobneje spregovoriti o treh meni poznanih glavnih oblikah strogo aritmetične vpeljave splošnih realnih števil, ki so pravzaprav tudi edine

take oblike. *Prvič* gre za vrsto vpeljave, ki se je že dolga leta poslužuje v svojih predavanjih o analitičnih funkcijah prof. Weierstrass in o kateri lahko nekaj namigov najdete v programski obravnavi gospoda E. Kossaka (*Die Elemente der Arithmetik*, Berlin 1872). *Drugič*: gospod R. Dedekind je v svojem spisu »Stetigkeit und die irrationale Zahlen« (Braunschweig 1872) objavil neko svojevrstno obliko definiranja; in *tretjič* sem tudi sam leta 1871 podal neko obliko definiranja (*Math. Annalen*, zv. V, str. 123), ki je na zunaj nekako podobna Weierstrassovi, tako da jo je gospod H. Weber lahko z njo zamenjal (*Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 27. Jahrg., historisch liter. Abth., str. 163). Toda prav ta tretja oblika, ki jo je kasneje razvil gospod Lipschitz (*Grundlagen der Analysis*, Bonn 1877), je po mojem mnenju najenostavnejša in najnaravnejša od vseh, saj ima to prednost, da se najneposredneje prilaga analitičnemu računu.

K definiciji nekega iracionalnega realnega števila vselej spada neka dobro definirana neskončna množica racionalnih števil s prvo močjo. Ta je skupna vsem oblikam definiranja, medtem ko se razlika pojavi pri momentu tvorjenja, prek katerega je množica povezana s številom, ki je definirano po njej, in pri pogojih, ki jim mora zadostiti množica, če naj postane primerni temelj za točno definicijo števil.

Pri *prvi* obliki definiranja je za temelj postavljena množica pozitivnih racionalnih števil a_v , ki je označena kot (a_v) in zadošča pogoju, da ne glede na to, koliko in katera števila te množice seštejemo skupaj v končno naštetje, ta vsota nikoli ne preseže neke dane meje. Če imamo samo dva taka zbira (a_v) in (a_v') , potem lahko strogo dokažemo, da so možni samo trije primeri: ali je vsak del $1/n$ celote v obeh zbiri, če njune elemente seštejemo v zadosti veliko končno naštetje, ki lahko poljubno narašča, vselej enako pogosto prisoten; ali je $1/n$, od določene vrednosti n naprej, v prvem zbiru vselej pogostejši kot v drugem; ali pa je $1/n$, od določene vrednosti n naprej, v drugem vselej pogostejši kot v prvem. To pomeni, če sta b in b' števili, ki naj bi ju definirali v okviru obeh zbirov (a_v) in (a_v') , potem je v prvem primeru $b = b'$, v drugem $b > b'$ in v tretjem $b < b'$. Če oba zbira združimo v nov zbir (a_v, a_v') , potem ta zbir predstavlja podlago za definicijo $b + b'$. Če pa iz obeh zbirov (a_v) in (a_v') naredimo novega $(a_v \cdot a_v')$, v katerem so elementi produkti iz vseh a_v v vse a_v' , potem bo ta novi zbir služil za podlago definiciji produkta bb' .

Tu vidimo, da se moment tvorjenja, ki množico povezuje s številom, ki ga ta množica definira, nahaja v tvorjenju vsot. Kot *bistveno* je treba poudariti, da

tu pride v poštev vselej le vsota nekega končnega naštetja racionalnih elementov in *ne* morda število b , ki ga je bilo treba definirati že od vsega začetka, ko je bila postavljena vsota Σa_v neskončnega zaporedja (a_v). Tu bi lahko tičala *logična napaka*, kajti definicijo vsote Σa_v dobimo šele po enačenju s številom b , ki je nujno definirano in pripravljeno že prej. Menim, da so to logično napako, ki se ji je izognil šele gospod Weierstrass, v preteklih časih zagrešili skoraj vsi. Te napake niso opazili zato, ker ta spada med tiste redke primere, kjer resnične napake ne povzročajo nobene škode pri računanju. - Kljub temu so po mojem mnenju z opisano napako povezane vse težave, ki so jih našli v pojmu iracionalnih števil, medtem ko se, če se napaki izognemo, iracionalna števila zasidrajo v naš duh z enako določenostjo, razumljivostjo in jasnostjo kot racionalna števila.

Oblika definiranja gospoda Dedekinda izhaja iz celote vseh racionalnih števil, ki jo razdeli na dve skupini tako, da če števila prve skupine označimo z U_v , števila druge pa z B_μ , potem vselej velja $U_v < B_\mu$; tako delitev celotne množice racionalnih števil imenuje gospod Dedekind rez [*Schnitt*], ki ga označuje z $(U_v | B_\mu)$ in mu priredi neko število b . Če primerjamo dva takšna reza $(U_v | B_\mu)$ in $(U_v' | B_\mu')$ med seboj, najdemo tako kot pri prvi obliki definiranja le tri možnosti. Števili b in b' , ki ju reprezentirata oba reza, sta lahko enaki, ali je $b > b'$ ali pa $b < b'$. Če zanemarimo izjeme, ki jih ni težko urediti in ki se pojavljajo, če so števila, ki naj jih definiramo, racionalna, prvi primer nastopi le tedaj, ko sta oba reza popolnoma identična. Tu se pokaže odločna prednost te oblike definiranja pred obema drugima, ki je ni mogoče zanikati. Vsakemu številu b ustreza namreč samo en sam rez, toda temu dejstvu se zoperstavlja velika pomanjkljivost, saj se števila v analizi *nikoli* ne pojavljajo v obliki »rezov«; v to obliko jih lahko spravimo šele z veliko spretnostjo in ob precejšnji izgubi časa.

Na podlagi rezov, ki ju izpeljemo iz obeh danih rezov, lahko sedaj tudi tu definiramo vsoto $b + b'$ in produkt bb' .

Pomanjkljivost, ki je bila povezana s *prvo* in *tretjo* definicijo, da se namreč tam ista števila pojavljajo neskončno pogosto in s tem onemogočajo neposreden pregled nad celoto realnih števil, lahko tu z lahkoto odpravimo, če točno opredelimo množico (a_v), ki je postavljena za temelj. Pri tem lahko uporabimo kateregakoli od znanih enoznačnih sistemov tvorjenja, kot sta decimalni sistem ali enostavno razvitje verižnih ulomkov.

Sedaj prehajam k *tretji* obliki definiranja realnih števil. Tudi tu je za temelj postavljena neka neskončna množica racionalnih števil (a_v) prve moči, ki pa mora biti zdaj zgrajena drugače kot pri Weierstrassovi obliki definiranja. Postavljam sem zahtevo, da če vzamemo neko poljubno majhno racionalno število ε , potem lahko izločimo neko končno naštetje členov množice tako, da je medsebojna razlika preostalih paroma urejenih členov po svoji absolutni velikosti manjša od ε . Vsako tako množico (a_v) , ki jo opredeljuje pogoj:

$$\lim_{v=\infty} (a_{v+\mu} - a_v) = 0 \quad (\text{pri poljubnem } \mu)$$

imenujem *fundamentalno zaporedje* in ji priredim neko število b , ki naj ga to zaporedje definira. Zanj je smotno uporabiti kar znak (a_v) , kot je to predlagal gospod Heine, ki se mi je pri teh vprašanjih po številnih ustnih obravnavah pridružil (prim. *Borchardts J.*, zv. 74 str. 172). Tako *fundamentalno zaporedje* ponuja tri primere, kot je to mogoče dosledno izpeljati iz njegovega pojma: njegovi členi a_v so po svoji absolutni vsoti pri zadostno velikih vrednostih v lahko manjši kot neko poljubno dano število; lahko so, od nekega določenega števila v naprej, večji kot neko določeno pozitivno racionalno število p , ki ga lahko navedemo; ali pa so, od nekega določenega v naprej, manjši kot neko določeno izbrano negativno racionalno število $-p$. V prvem primeru pravim, da je b kar 0, v drugem, da je b večji od 0 oziroma pozitiven, v tretjem pa, da je b manjši od 0 oziroma negativen.

Sedaj pridejo na vrsto osnovne operacije. Če sta (a_v) in (a'_v) dve *fundamentalni zaporedji*, ki definirata števili b in b' , potem se izkaže, da sta tudi $(a_v \pm a'_v)$ in $(a_v \cdot a'_v)$ *fundamentalni zaporedji*, ki tako določata tri nova števila, ki mi služijo za definiranje vsote in razlike $b \pm b'$ ter produkta bb' .

Če je b različen od 0, za kar smo zgoraj že podali definicijo, potem se izkaže, da je tudi (a_v/a_v) neko *fundamentalno zaporedje*, njemu pripadajoče število pa predstavlja definicijo kvocienta b/b' .

V to, kar smo pravkar povedali, so vključene tudi osnovne operacije med številom b , ki je podano z nekim fundamentalnim zaporedjem (a_v) , in nekim neposredno danim racionalnim številom a , kolikor v dokazih dopustimo, da je $a_v' = a$ in $b' = a$.

Šele sedaj pridejo na vrsto definicije enakosti oziroma večje in manjše velikosti dveh števil b in b' (pri čemer je b' lahko tudi a). Pravimo, da je $b = b'$ oziroma da je $b > b'$ ali $b < b'$, če je $b - b'$ enako 0 ali večje ali manjše od 0.

Po vseh teh pripravah lahko *dokažemo* prvi *strogi* izrek: če je b število, ki ga določa neko fundamentalno zaporedje (a_v) , potem je $b - a_v$ pri naraščajočem v po svoji absolutni vsoti manjše od kateregakoli poljubnega racionalnega števila, ali kar je isto, da je

$$\lim_{v = \infty} a_v = b.$$

Na to ključno točko moramo biti zelo pozorni, saj lahko njen pomen zlahka spregledamo: pri *tretji* obliki definiranja števila b ne definiramo kot mejo členov a_v nekega fundamentalnega zaporedja (a_v) . To bi bila podobna logična napaka, kot smo jo poudarili pri obravnavi *prve* oblike definiranja, in sicer zato, ker je obstoj meje v limiti a_v , če gre v proti neskončnemu, vnaprej predpostavljen. Stvar pa je prej nasprotna, če si s pomočjo naših prejšnjih definicij zamislimo pojem b s takšnimi lastnostmi in razmerji do racionalnih števil, da iz njih z logično očitnostjo sledi sklep: limita obstaja in je kar enaka b .¹⁶ Naj mi bo obširnost na tem mestu oproščena; zagovarjam jo z opazanjem, da to neopazno malenkost večina spregleda in se zato pri iracionalnih številih hitro zaplete v dvom in protislovje, ki bi se jim popolnoma izognili, če bi upoštevali okoliščine, ki sem jih tu podčrtal. Tako bi hitro spoznali, da imajo iracionalna števila *zaradi svoje narave, ki je podana z definicijami*, v našem duhu neko prav tako določeno realnost kot racionalna, celo kot vsa racionalna števila. Spoznali bi, da iracionalnih števil ni potrebno *pridobiti* šele z nekim mejnim postopkom, temveč se lahko narobe o možnosti in očitnosti mejnega postopka v splošnem prepričamo, šele ko ta števila *že* imamo. Pravkar

16. [Na isti način se je definiranja iracionalnih števil Cantor lotil že leta 1872 v razpravi "Über die Ausdehnung eines Satzes aus der Theorie der trigonometrischen Reihen". Iz nje izhajajo takorekoč vsi kasnejši problemi in metoda njihovega reševanja kakor tudi filozofska vsebina. V navedeni definiciji kakor tudi v njeni prvi formulaciji iz leta 1872, ki je odločilno prispevala k dosledni rešitvi enega od osrednjih problemov analize sredi 19. stoletja, je Cantor preskočil pomemben korak, ki je prve bralce in kritike, pa tudi še Russella (*Principles of Mathematics*, 1903) navedel k sodbi, da je dokaz napačen ali tавтолоški. Cantor namreč ni dokazal, da števila b ne smemo enačiti z limito že od vsega začetka zato, ker b zastopa množstvo temeljnih zaporedij, ki so glede na njihovo definicijo enakovredna, in ne eno samo zaporedje. Tako manjka tudi dokaz, da sta računanje in ureditev novih števil neodvisna od tega, katero od teh zaporedij vzamemo. Šele na podlagi teh dveh dopolnil lahko rečemo, da je enačba res tudi izrek: število b , ki je bilo doslej zgolj zastopnik temeljnega zaporedja, se pravi enega od temeljnih zaporedij iz množstva zaporedij, ki vsa ustrezajo definiciji zaporedja, se, kot pravi Cantor, ob tem, mimogrede ("*nebenbei*"), izkaže za limito.]

navedenega izreka sedaj ne bo težko razširiti takole: če je (b_v) poljubna množica racionalnih števil ali iracionalnih števil, ki je sestavljena tako, da je:

$$\lim_{v = \infty} (b_{v+\mu} - b_v) = 0, \text{ (in pri poljubnem } \mu),$$

potem obstaja neko s fundamentalnim zaporedjem (a_v) določeno število b , tako da je

$$\lim_{v = \infty} b_v = b$$

Tako se izkaže, da je *prav tista* števila b , ki smo jih na podlagi fundamentalnega zaporedja (a_v) (to fundamentalno zaporedje imenujem zaporedje *prvega* reda) definirali tako, da so se izkazala za meje a_v , mogoče na več načinov ponazoriti tudi kot meje zaporedij (b_v) , kjer je vsako od b_v definirano s fundamentalnim zaporedjem prvega reda $(\alpha^{(v)}_\mu)$ (s stalnim v).

Zato imenujem takšno množico (b_v) , kadar je sestavljena tako, da je pri poljubnem μ $\lim (\beta_{v+\mu} - \beta_v) = 0$, če gre v v neskončno, fundamentalno zaporedje *drugega* reda.

Prav tako lahko tvorimo fundamentalna zaporedja *tretjega*, *četrtga*, ... *n-tega* reda, kakor tudi fundamentalna zaporedja α -tega reda, kjer je α poljubno število drugega razreda števil.

Vsa ta fundamentalna zaporedja so z ozirom na tvorjenje nekega realnega števila b enaka fundamentalnim zaporedjem *prvega* reda. Razlika je le v bolj zapleteni, razširjeni obliki, v kateri je podano število. Ne glede na to se mi zdi zelo primerno, kolikor se sploh hočemo postaviti na stališče tretje oblike definiranja, da to razliko utrdimo na pravkar opisani način, kot sem to na podoben način že storil na navedenem mestu (*Math. Ann.*, zv. V, str. 123). Zato sedaj uporabljam naslednji način izražanja: velikost števila b je podana s fundamentalnim zaporedjem n -tega oziroma α -tega reda. Če se odločite zanj, boste dobili neko izjemno tekoč in lahko razumljiv jezik, s katerim boste lahko na enostaven in zelo značilen način opisali vsebino večplastnega in pogosto zelo zapletenega področja analize, in tako po mojem mnenju dosegli nek napredek pri jasnosti in predirnosti, ki ga ne gre podcenjevati. S tem se postavljam nasproti stališču, ki ga je v zvezi s to razliko izrekel gospod Dedekind v svojem predgovoru k spisu »Stetigkeit und die irrationale

Zahlen«. Seveda mi je šlo za to, da s fundamentalnimi zaporedji drugega, tretjega reda itn. vpeljem *nova* števila, ki jih fundamentalna zaporedja prvega reda ne bi mogla določiti, toda pred očmi sem imel zlasti pojmovno različno obliko danosti teh števil. To čisto jasno sledi iz posameznih mest v mojem delu.

Tu bi želel opozoriti na neko pomembno okoliščino: v teh fundamentalnih zaporedjih, ki se glede na števila prvega ali drugega razreda števil razlikujejo kot zaporedja prvega ali drugega reda, so zajete vse zamišljive oblike, ki so bile doslej odkrite ali pa še bodo odkrite v analizi in imajo v splošnem značaj zaporedja, kar pomeni, da ne obstajajo fundamentalna zaporedja, pri katerih bi lahko število reda označili s številom tretjega razreda števil, kot bom to strogo dokazal ob kaki drugi priložnosti.¹⁷

Sedaj bom poskusil na kratko pojasniti smoter *tretje* oblike definiranja.

Da bi označil, da je neko število b podano s fundamentalnim zaporedjem (e_v) poljubnega reda n ali α , uporabljam formulo: $b \sim (e_v)$ ali $(e_v) \sim b$.

Če na primer vzamemo neko konvergentno vrsto s splošnim členom c_v , potem za konvergenco vrste obstaja nujni in zadostni pogoj, da je $\lim (c_{v+1} + \dots + c_{v+\mu}) = 0$, pri poljubnem μ in v , ki gre v neskončno.

Od tod definiramo vsoto zaporedja s pomočjo formule:

$$\sum_{n=0}^{\infty} c_n \sim \left(\sum_{n=0}^v c_n \right)$$

Če so na primer vsi členi c_n definirani na podlagi fundamentalnih zaporedij k -tega reda, potem isti red velja tudi za vsoto

$$\sum_{n=0}^v c_n, \text{ kar pomeni, da vsoto } \sum_{n=0}^{\infty} c_n \text{ definira fundamentalno}$$

zaporedje $(k+1)$ -ega reda.

Če naj na primer opišemo pojmovno vsebino izreka $\sin(\pi/2) = 1$, potem si lahko nemara $\pi/2$ in njegove potence zamislimo v obliki formul $\pi/2 \sim (a_v)$ in $(\pi/2)^{2m+1} \sim (a_v^{2m+1})$, kar okrajšano zapišemo kot:

17. [Strogi dokaz za to trditev predstavlja dokaz z diagonalo ("Über eine elementare Frage der Mannichfaltigkeitslehre", 1891).

$$2 \sum_{n=0}^{\infty} \frac{(-1)^n}{2n+1} = a_v. \text{ Nadalje velja}$$

$$\sin\left(\frac{\pi}{2}\right) = \left(\sum_{m=0}^{\infty} (-1)^m \frac{\left(\frac{\pi}{2}\right)^{2m+1}}{(2m+1)!} \right),$$

kar pomeni, da je $\sin(\pi/2)$ definiran na podlagi nekega fundamentalnega zaporedja drugega reda, pri čemer isti izrek izraža tudi enakost racionalnega števila 1 in nekega števila $\sin(\pi/2)$, ki je podano s fundamentalnim zaporedjem drugega reda.

Podobno, tj. natančno in sorazmerno enostavno lahko opišemo miselno vsebino bolj zapletenih formul, kot na primer formul iz teorije tetrafunkcij. Po drugi strani pa je razlaga neskončnih zaporedij z vrstami, ki so sestavljene iz samih racionalnih členov, še posebej če imajo ti vselej isti predznak, in konvergirajo ne glede na pogoje, največkrat povezana s karseda veliko zamudnostjo, ki se ji tu pri *tretji* obliki definiranja, v nasprotju s *prvo*, povsem izognemo. Očitno je, da se ji lahko izogibamo tako dolgo, dokler nimamo opravka s kako zgolj približno številsko določitvijo vrst vsot s pomočjo racionalnih števil, ampak se držimo le strogih definicij teh števil, ki niso podvržene nobenih pogojem. *Prve* oblike definiranja po mojem ni tako lahko uporabljati, ko gre za natančne definicije vrst vsot, ki v splošnem ne konvergirajo in imajo vnaprej določeno ureditev svojih tako pozitivnih kot negativnih členov. Celó pri vrstah namreč, ki v splošnem konvergirajo, bo mogoče dejansko sestaviti vsoto, četudi bo ta neodvisna od ureditve, šele ko bo imela vrsta neko določeno ureditev. Zato se tudi v takih primerih človek znajde v skušnjavi, da bi dal *tretji* obliki definiranja prednost pred *prvo*. Končno se mi zdi, da v prid *tretje* oblike govori tudi zmožnost njene posplošitve na *transfinitna* [*überendliche*] števila, medtem ko je tako tvorjenje pri *prvi* obliki definiranja povsem *nemogoče*. Razlika je preprosto v tem, da pri neskončnih številih zakon komutativnosti v splošnem ne velja več že pri seštevanju, prva oblika definiranja pa je s tem zakonom *nerazločljivo povezana*. Z njim stoji in pade. Res pa je, da se pri drugih vrstah števil, kjer velja zakon komutativnosti, *prva* oblika, če odmislimo omenjeni vidik, izkaže za povsem točno.

V razvoju znanosti je imel pojem kontinuuma vseskozi zelo pomembno vlogo, še več, vselej je izzival tudi največje razlike v mnenjih in celo močne spore. Razlog temu je morda to, da so tisti, ki se niso strinjali, že od vsega začetka pripisali različno vsebino pojavom, ki temelje na tej ideji, pri čemer jih nihče ni opozoril na točno in popolno definicijo pojma. Morda pa si ideje kontinuuma tudi tisti Grki, ki so jo znali zasnovati, niso zamislili jasno in popolno, kar se mi zdi še najverjetneje. To bi bilo namreč potrebno storiti, da bi pri naslednikih izključili možnost različnih pojmovanj. Tako vidimo, da so Leukip, Demokrit in Aristotel kontinuum razumeli kot sestav ex partibus sine fine divisibilibus. V nasprotju s tem sta Epikur in Lukrecij kontinuum sestavila iz njegovih atomov, ki so bili končni. Iz tega je kasneje nastal velik spor med filozofi, med katerimi so eni sledili Aristotelu, drugi Epikurju. Drugi so skupaj s Tomažem Akvinskim¹⁸ ugotavljali, da kontinuum ni sestavljen niti iz neskončno mnogih niti iz končno velikega naštetja delov, temveč da *sploh nima* delov, s čimer so hoteli omenjeni spor obiti. Slednje mnenje po mojem ne predstavlja kake razlage stvari, ampak vsebuje tiho spoznanje, da stvari nismo prišli do dna in da se ji bolj spleča izogniti. Tu zasledimo *srednjeveško-sholastični izvor* naziranja, ki ga še danes kdo zagovarja, da je namreč kontinuum nerazstavljen pojem ali da je, kot se tudi izražajo, neko čisto apriorno zrenje, ki je komajda dostopno za pojmovno določitev. Vsak aritmetični *poskus determiniranja* tega misterija razumejo kot nedovoljen poseg in ga emfatično zavračajo. Plahe nature dobijo pri tem vtis, kot da pri »kontinuumu« ne gre za *matematično logični pojem*, marveč prej za *kako religiozno dogmo*.

Teh sporov si nikakor ne želim znova nakopati na glavo, prav tako pa tu nimam dovolj prostora za natančnejšo obravnavo. Čutim se dolžnega, da pojem kontinuuma, kolikor je le mogoče na kratko in samo z ozirom na *matematični nauk o množicah*, razvijem tako logično, kot je to potrebno za dojetje in rabo v mojem nauku o množicah točk. Ta obravnava zame niti malo

18. Tomaž Akvinski, *Opuscula*, XLII de natura generis, cap. 19 in 20; LII de natura loci; XXXII de natura materiae et de dimensionibus interminatis. Prim. tudi C. Jourdin, *La Philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, str. 303-329; K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino* (Regensburg 1859).

ni lahka, kajti med matematiki, na katerih avtoriteto se rad sklicujem, ni niti enega, ki bi se podrobneje ukvarjal s kontinuumom v takem pomenu, kakršnega bom potreboval tukaj.

Res je sicer, da so že pri utemeljevanju ene ali več realnih ali kompleksnih zveznih velikosti (ali kot temu sam, upam, točneje pravim, zveznih množic), izdelali, kakor se je dalo, pojem kontinuumu, ki je bil na en ali več načinov odvisen od teh velikosti; to z drugimi besedami pomeni, da so po najrazličnejših poteh izdelali pojem zvezne funkcije. Tako je torej nastala teorija t.i. *analitičnih* funkcij kakor tudi teorija splošnejših funkcij s svojimi značilnimi pojavi (kot je nemožnost diferenciranja in podobno). Toda pri teh najenostavnejših pojavnih oblikah so matematični avtorji sam pojem *neodvisnega* kontinuumu le predpostavili in ga niso natančneje preučevali.

Najprej naj pojasnim, da po mojem mnenju ni primerno, da v obravnavo tega dosti izvirnejšega in splošnejšega pojma kontinuumu pritegnemo *pojem* ali *zrenje časa*; čas je po mojem neka predstava, ki jo pojasnimo natančno tako, da predpostavimo od nje neodvisen pojem kontinuitete. Zato s tem pojmom časa ne moremo pojmovati niti objektivno, kot kako substanco, niti subjektivno, kot kako nujno apriorno formo zrenja. Čas ni nič drugega kot *pomožni* ali *relacijski pojem*, s katerim ugotavljamo različna gibanja, ki jih zaznamo v naravi. Nikjer v naravi ni ničesar takega, kot je *objektivni* ali *absolutni čas*, zato časa ne moremo imeti za materijo *gibanja*, temveč bi lahko prej samo gibanje razumeli kot materijo časa, ko bi slednjemu ne nasprotovalo dejstvo, da sam čas v svoji skromni vlogi neke *subjektivno nujne apriorne* forme zrenja ni prinesel nobenega koristnega in nespornega napredka, čeprav bi imel za to od Kanta naprej časa na pretek.

Prav tako menim, da pri pojasnitvi kontinuumu ne bi smeli začeti s t.i. *prostorskimi formami zrenja*, saj tudi *prostor* in *podobe*, ki jih mislimo v njem, dobijo tisto vsebino, zaradi katere niso le predmet estetskega opazovanja ali filozofske bistrournosti in netočnih primerjav, temveč tudi nujno ekzaktnega matematičnega preiskovanja, zgolj s pomočjo nekega pojmovno že izdelanega kontinuumu.

Tako mi ne ostane nič drugega, kot da poskušam s pomočjo v § 9 definiranega pojma realnega števila izdelati nek, kot je le mogoče splošen,

čisto aritmetični pojem točkastega kontinuuma. Za osnovo bom vzel takorekoč edino možnost, n -dimenzionalni homogeni aritmetični prostor G_n , tj. pojmovni obseg vseh sistemov vrednosti $(x_1 | x_2 | \dots | x_n)$, v katerih je vsak x neodvisen od vseh drugih in lahko prevzame vse realne številске vrednosti od $-\infty$ do $+\infty$. Vsak tak sistem vrednosti posebej imenujem aritmetična točka prostora G_n . Razdalja dveh takih točk je definirana z izrazom:

$$+ \sqrt{(x'_1 - x_1)^2 + (x'_2 - x_2)^2 + \dots + (x'_n - x_n)^2}$$

in je zajeta v aritmetično množico točk P , ki se nahaja v prostoru G_n in vsebuje vsak pravilno podan pojmovni obseg točk prostora G_n . Pri preiskovanju gre torej za to, da postavimo strogo in kar se da splošno definicijo o tem, kdaj lahko P imenujemo kontinuum.

V Borchardts J., zv. 84, str. 242, sem dokazal, da imajo vsi prostori G_n , ne glede na velikost t.i. dimenzionalnega števila n , isto moč in so zato enako močni kot linearni kontinuum, se pravi kot pojmovni obseg vseh realnih števil na intervalu od 0 do 1.¹⁹ Tako se preiskovanje in ugotavljanje moči prostora G_n skrči na preiskovanje intervala od 0 do 1 in upam, da mi bo kmalu uspelo najti strog dokaz, da iskana moč ne more biti drugačna kot moč našega drugega razreda števil (II). Iz tega bo sledilo, da imajo vse neskončne množice P ali moč prvega razreda števil (I) ali moč drugega razreda števil (II).²⁰ Od tod

19. [Irelevantnost dimenzij za moč množic je še ena od paradoksnih ugotovitev, ki jih je Cantor dokazal s pomočjo bijekcije. V splošnem je izrek dokazal leta 1878 v članku "Ein Beitrag zur Mannichfaltigkeitslehre", čeprav je o tem pisal Dedekindu prvič že leta 1874. Neverjetnost te ugotovitve, ki jo je Cantor v pismu pospremil z besedami "Je le vois, mais je ne le crois pas", je bila v tem, da so dotlej število neodvisnih koordinat imeli za konstantno. V transfinitni aritmetiki kardinalnih števil bijekcijo npr. med kvadratom nad stranico dolžine 1 in intervalom od 0 do 1, zapišemo kot $\aleph_1 \cdot \aleph_1 = \aleph_1$, ali v splošnem $\aleph^n = \aleph$.]

20. [Na tem mestu, kot še večkrat v kasnejših objavah, Cantor napove skorajšnji dokaz o kontinuumu; če je moč kontinuuma s poljubnim številom dimenzij enaka moči linearnega kontinuuma realnih števil in če je moč realnih števil večja od moči števil prvega razreda, mar to ne pomeni, da ima kontinuum in vsa realna števila kar moč drugega razreda? S tem dokazom, ki je danes znan kot hipoteza ali aksiom o kontinuumu, se bo Cantor zaman ukvarjal takorekoč do smrti. Ni mogoče namreč dokazati, da je moč neštevne neskončnega oz. kontinuuma realnih števil kar moč prvega kardinalnega števila, ki sledi moči števne neskončnega.]

bo mogoče izpeljati še nadaljnjo konsekvenco, da ima tudi pojmovni obseg vseh funkcij z eno ali več spremenljivkami, ki jih je mogoče ponazoriti s poljubno, vnaprej dano neskončno obliko zaporedja, *le* moč drugega razreda števil (II) in ga lahko zato štejemo s števili tretjega razreda (III).²¹ Ta izrek so bo torej nanašal na primer tudi na pojmovni obseg vseh »analitičnih« funkcij z eno ali več spremenljivkami, tj. funkcij, ki so razvite prek konvergentnih potenčnih zaporedij, ali pa na množico vseh funkcij z eno ali več realnimi spremenljivkami, ki jih je mogoče ponazoriti s trigonometričnimi zaporedji.

Da bi se sedaj lahko približali splošnemu pojmu nekega v G_n ležečega kontinuuma, želim spomniti na pojem odvoda $P^{(1)}$, kot sem ga najprej razvil v delu: Math. Ann. zv. V, in nato XV, XVII, XX in XXI, in kasneje razširil na pojem odvoda $P^{(\gamma)}$, kjer je γ lahko poljubno celo število nekega razreda števil (I), (II), (III) itn.

Množice točk je sedaj mogoče z ozirom na moč njihovega odvoda $P^{(1)}$ razdeliti na dva razreda. Če ima $P^{(1)}$ moč prvega razreda, potem se izkaže, kot sem povedal že v § 3 tega spisa, da obstaja neko prvo celo število α v *prvem* ali *drugem* razredu števil, pri katerem $P^{(\alpha)}$ izgine. Če pa ima $P^{(1)}$ moč drugega razreda (II), potem je mogoče $P^{(1)}$ vselej na enkratni način razdeliti na dve množici R in S , tako da je $P^{(1)} = R + S$, kjer imata R in S povsem različno notranjo strukturo.

R je strukturiran tako, da ga lahko v nepretrganem postopku reduciranja s ponavljajočimi odvodi izničimo, kar pomeni, da vselej obstaja neko celo število g iz prvega (I) ali drugega razreda števil (II), za katerega je $R^{(g)} \equiv 0$. Takšno množico točk imenujem reduktibilna množica.

S pa je nasprotno strukturiran tako, da pri tej množici točk postopek odvajanja nima konca, kar pomeni, da je $S \equiv S^{(1)}$ in zato tudi $S \equiv S^{(\gamma)}$. Tako množico imenujem perfektna množica točk. Sedaj lahko rečemo: če ima $P^{(1)}$ moč drugega razreda, potem razpade v neko določeno reduktibilno množico in neko določeno perfektno množico.

21. Sam pojmovni obseg vseh zveznih, kakor tudi obseg vseh integrabilnih funkcij z eno ali več spremenljivkami bi imel moč drugega razreda števil (II). Če pa opustimo vse omejitve in opazujemo obseg vseh zveznih in nezveznih funkcij z eno ali več spremenljivkami, potem ima ta množica moč tretjega razreda števil (III).

Čeprav obeh predikatov, »reduktibilna« in »perfektna«, ni mogoče združiti v eni in isti množici točk, pa vendar »ireduktibilen« ne pomeni isto kot »perfekten«, kakor tudi »neperfekten« ne pomeni istega kot »reduktibilen«, kot je to mogoče videti, če smo vsaj malo pozorni.

Perfektne množice točk namreč niso vselej tudi take, kakršne sem v svojih prej naštetih delih imenoval »povsod goste« množice.²² Zato same po sebi še niso primerne za popolno definicijo kontinuuma točk, čeprav moramo takoj priznati, da mora biti slednji vselej neka perfektna množica.

Bržčas potrebujemo še en pojem, ki bo skupaj z omenjenim definiral kontinuum, in to je pojem *povezane* [*zusammenhängende*] množice točk T .

Množico točk T imenujemo *povezano*, kadar za poljubni dve točki t in t' množice velja, da pri poljubno majhnem številu ϵ obstaja neko na različne načine dano *končno* naštetje točk $t_1, t_2, \dots, t_n$ množice T , tako da je vsota razdalj

$$\overline{tt_1}, \overline{t_1t_2}, \overline{t_2t_3}, \dots, \overline{t_nt'}$$

manjša od ϵ .

Ni težko videti, da so vsi doslej poznani geometrijski kontinuumi točk zajeti v ta pojem *povezane* množice točk. Toda sedaj trdim, da so v *oba* predikata, »perfekten« in »povezan«, zajeta nujna in zadostna obeležja kontinuuma točk, zato kontinuum točk v G_n definiram kot neko *perfektno-*

22. O perfektnih množicah lahko dokažemo izrek, da njihova moč nikoli ne more biti moč prvega razreda (I).

Za primer perfektne množice, ki v nobenem še tako majhnem intervalu ni gosta, navajam pojmovni obseg vseh realnih števil, ki so povzeta v formuli:

$$z = c_1/3 + c_2/3^2 + \dots + c_v/3^v,$$

kjer imajo koeficienti c_n obe vrednosti 0 in 2 in kjer je naštetje členov lahko končno ali neskončno. [Tu navaja Cantor definicijo diskontinuum, ki je bila zanj leta 1882 dober pokazatelj, da samo s pojmom kardinalnega in ordinalnega števila ne bo mogel definirati kontinuuma; danes je znana kot Cantorjeva množica ali raztrganka. Geometrijsko jo je mogoče generirati tako, da interval dolžine 1 razdelimo na tri dele, odvezamemo srednjo tretjino brez njenih krajišč, ostanka razdelimo na tri dele, jima spet odvezamemo srednjo tretjino brez krajišč itn. Taka množica je kompaktna, nikjer gosta, perfektna in ima moč (II). Paradoks je v tem, da je celotna dolžina odstranjenih tretjin 1, kar pa ne pomeni, da je taka množica po moči šibkejša od celega intervala. Cantorjeva množica je tudi fraktalna, se pravi, sestavljena je iz delov, podobnih celotni množici.]

povezano množico.²³ Tu »perfektno« in »povezano« nista le navadni besedi, temveč povsem splošna predikata *kontinuum*a, ki sta kar najstrožje pojmovno opredeljena s predhodnimi definicijami.

Bolzanova definicija kontinuum(a) (Paradoxien § 38) gotovo ni prava; enostransko namreč izpostavlja le *eno* lastnost kontinuum(a), ki pa ji ustrezajo tudi množice, ki jih dobimo iz pojma G_n tako, da si, ločeno od G_n , zamislimo neko poljubno »izolirano« množico (prim. *Math. Ann.*, zv. XXI, str. 51). Prav tako ji ustrezajo tudi množice, ki so sestavljene iz več ločenih kontinuumov; očitno je, da v takih primerih nimamo opraviti s kontinuumom, čeprav gre po Bolzanu prav za to. Tu torej vidimo pregrešek zoper izrek: »k bistvu neke stvari spada vse tisto, kar, če je dano, povzroči, da stvar nujno je, in če umanjka, povzroči, da stvari nujno ni; ali drugače, to, brez česar stvari ni niti je ni mogoče misliti, in narobe, česar brez stvari ni niti ga ni mogoče misliti.«

23. Opazili boste, da v tej definiciji kontinuum(a) ni nobenega namiga na to, kar imenujemo dimenzija pri nekem zveznem liku; definicija namreč vključuje tudi take kontinuum(e), ki sestoj(e) iz med seboj povezanih kosov različnih dimenzij, npr. linij, ploskev, teles itn. Ob kaki kasnejši priložnosti bom pokazal, kako je mogoče na pravilen način priti od tega splošnega kontinuum(a) do posebnih kontinuumov z določenimi dimenzijami. Opozarjam na to, da beseda "kontinuum" doslej v matematiki ni imela nekega trdnega pomena, zato bodo mojo definicijo nekateri ocenili za *preozko*, drugi za *preširoko*. Upam, da mi je uspelo poiskati pravo sredino.

Po mojem pojmovanju je *kontinuum* lahko le neka *perfektna* in *povezana* tvorba. Zato na primer premica, ki ji manjka eden ali oba konca, kakor tudi krožna ploskev, ki ji odvzamemo obod, ne moreta biti *popolna* kontinuum(a). Takšne množice točk imenujem *polkontinuum*.

V splošnem pojmem s *polkontinuumom* neko *neperfektno*, *povezano* množico točk *drugega* razreda, ki je zgrajena tako, da lahko dve poljubni točki te množice povežemo skozi nek *popoln* kontinuum, ki je sestavni del množice. *Polkontinuum* je na primer prostor, ki sem ga v XX. zvezku, na str. 119 *Math. Annalen* označil kot U in je sestavljen tako, da iz G_n odstranimo poljubno množico točk prve moči.

Odvod povezane množice točk je vselej *kontinuum*, pri čemer je vseeno, ali je povezana množica *prve* ali *druge* moči.

Če ima neka povezana množica točk *prvo* moč, potem je ne moremo imenovati *niti* kontinuum *niti* polkontinuum.

Obvezujem se, da bom s pomočjo pojmov, ki sem jih postavil na vrh nauka o množicah, preiskal vse tvorbe algebraine in transcendentne geometrije glede na njihovo moč, pri čemer splošnosti in strogosti mojih rezultatov ne bi smela preseči nobena druga metoda. [Neuspešni poskusi v smeri dokončne definicije kontinuum(a) po poti aritmetike so Cantorja vodili v smeri topologije množic. Med njegovimi topološkimi definicijami se je ohranila definicija zaprte množice, tj. množice, ki vsebuje svoj prvi odvod, kar pomeni, da vsebuje vse svoje robne točke. Definicija povezanosti velja le z omejitvami: v metričnem prostoru za kompaktne, tj. omejene in zaprte, množice, medtem ko se definicija polkontinuum(a) ni ohranila. Cantorjeva definicija kontinuum(a) se zato razlikuje od današnje splošne topološke definicije, ki se opira na širši pojem topološkega prostora.]

Prav tako se mi zdi, da je tudi v spisu gospoda Dedekinda (*Stetigkeit und die irrationale Zahlen*) enostransko poudarjena le druga lastnost kontinuuma, tista namreč, ki je skupna kontinuumu in vsem »perfektnim« množicam.

§ 11

Sedaj moramo pokazati, kako lahko pridemo do definicije novih števil in na kakšen način si sledijo naravni izseki, ki jim pravim *razredi števil*, v zaporedju absolutno neskončnih realnih celih števil. K tem pojasnilom bom dodal le še gornje izreke, ki zadevajo *drugi* razred števil in njegovo razmerje do prvega. Zaporedje (I) pozitivnih realnih celih števil 1, 2, 3, ..., v , ... izvira iz ponavljajočega se postavljanja in združevanja enot, ki jih imamo za enake in predstavljajo njegov temelj; število n izraža tako neko določeno končno naštetje teh postavitev, ki si sledijo druga drugi, kot tudi združitev postavljenih enot v neko celoto. Tvorjenje končnih celih realnih števil se tako opira na načelo dodajanja ene enote k nekemu danemu, že zgrajenemu številu; ta moment, ki ima pomembno vlogo, kot bomo kmalu videli, tudi pri tvorjenju višjih celih števil, imenujem *prvo načelo tvorjenja*. Naštetje tako zgrajenih števil n razreda (I) je neskončno, tako da med njimi ni največjega. Zato bi bilo protislovno govoriti o nekem največjem številu razreda (I), medtem ko ni nič narobe, če si zamislimo neko *ново* število, ki ga imenujmo ω in ki naj bo izraz za to, da je dan celotni pojmovni obseg (I) v svojem naravnem in zakonitem zaporedju. (Podobno kot je n izraz za to, da je neko končno naštetje enot združeno v celoto.) Prav tako si lahko novoizdelano število ω zamislimo kot *mejo*, h kateri težijo števila n , če s tem nimamo v mislih nič drugega kot to, da je ω *prvo* celo število, ki sledi vsem številom v , se pravi, da ga imamo za večjega od slehernega števila v . Če dopustimo, da postavitvi števila ω sledijo nadaljnje postavitve enot, dobimo s pomočjo *prvega* načela tvorjenja naslednja števila:

$$\omega + 1, \omega + 2, \dots, \omega + v, \dots;$$

Ker pri tem znova ne dosežemo nobenega največjega števila, si zamislimo neko novo, ki ga lahko imenujemo 2ω in ki naj bo prvo naslednje število za

vsemi dosedanjimi števili v in $\omega+v$. Če sedaj ponovno uporabimo *prvo* načelo tvorjenja pri številu 2ω , dobimo naslednje nadaljevanje doslejšnjih števil:

$$2\omega + 1, 2\omega + 2, \dots, 2\omega + v, \dots$$

Logična funkcija, ki nam jo kažeta obe števili ω in 2ω , je očitno drugačna od *prvega* načela tvorjenja, zato jo bom imenoval *drugo načelo tvorjenja* celih realnih števil in jo bom točneje definiral kot načelo, ki pravi, da če obstaja poljubno zaporedje celih realnih števil, med katerimi ni največjega, lahko na podlagi tega drugega načela tvorjenja izdelamo neko novo število, ki si ga zamislimo kot *mejo* teh števil, se pravi, da ga definiramo kot prvo naslednje število, ki je večje od vseh.

S kombinirano uporabo obeh načel tvorjenja dobimo naslednja nadaljevanja naših doslej dobljenih števil:

$$\begin{array}{l} 3\omega, 3\omega + 1, 3\omega + 2, \dots, 3\omega + v, \dots; \\ \dots\dots\dots \\ \mu\omega, \mu\omega + 1, \mu\omega + 2, \dots, \mu\omega + v, \dots; \\ \dots\dots\dots \end{array}$$

S tem seveda ne dosežemo nikakršnega zaključka, kajti tudi med števili $\mu\omega + v$ nobeno ni največje.

Drugo načelo tvorjenja nas zato napotuje k temu, da vpeljemo število, ki je prvo naslednje število za vsemi števili $\mu\omega + v$ in ga lahko imenujemo ω^2 , temu pa se pridružujejo v določenem zaporedju števila:

$$\lambda\omega^2 + \mu\omega + v;$$

Očitno je, da ob upoštevanju obeh načel tvorjenja dobimo števila naslednje oblike:

$$v_0\omega^\mu + v_1\omega^{\mu-1} + \dots + v_{\mu-1}\omega + v_\mu,$$

pri čemer nas drugo načelo tvorjenja sedaj sili k temu, da postavimo neko novo število, ki bo prvo naslednje, od vseh teh števil večje število, in ga ustrezno označimo z: ω^ω .

Gradnja novih števil, kot je videti, nima konca; ob upoštevanju *obeh* načel tvorjenja dobimo vselej nova števila in nova zaporedja števil, ki so popolnoma določena.

Zaradi tega bo najprej nastal *videz*, kot da se bomo pri tem načinu gradnje novih celih določeno neskončnih števil slej ko prej izgubili v *brezmejnosti* in da tega brezkončnega procesa nismo zmožni pripeljati do nekega *vnaprej določenega* zaključka, s katerim bi dobili neko podobno omejitev, kakršna nam je bila dejansko na razpolago pri starejšem razredu števil (I); tam smo uporabljali le *prvo* načelo tvorjenja, zato je bil izstop iz zaporedja (I) nemogoč. Toda *drugo* načelo tvorjenja nas ni le popeljalo prek dotedanjega območja števil, temveč se je izkazalo za sredstvo, ki nam v povezavi s *prvim* načelom omogoča, da *prebijemo sleherno pregrado* pri gradnji pojma celih realnih števil.

Toda bodimo pozorni na to, da vsa doslej dobljena števila in njim neposredno sledeča števila izpolnjujejo nek pogoj, ki se v primeru, če ga postavimo kot zahtevo vsem številom, ki naj bi še sledila, izkaže za *tretje* načelo, ki spada k obema prejšnjima in ga imenujem *načelo zavore* ali *omejitve*. To načelo, kot bom pokazal, povzroči, da ima drugi razred števil (II), ki smo ga definirali z njegovo pomočjo ne le večjo moč kot prvi (I), temveč prav *prvo naslednjo*, se pravi *drugo moč*.

Omenjeni pogoj, ki ga, kot se lahko vsakdo takoj prepriča, izpolnjuje vsako od doslej definiranih števil α , je, da ima množica števil, iz katere izhaja to število v zaporedju števil, moč prvega razreda števil (I). Vzemimo na primer število ω^ω ; števila, ki mu predhodijo, vsebuje formula:

$$v_0\omega^\mu + v_1\omega^{\mu-1} + \dots + v_{\mu-1}\omega + v_\mu,$$

pri čemer imajo lahko μ , v_0 , v_1 , ..., v_μ vse končne, pozitivne, cele vrednosti števil, vključno z 0, z izjemo enakosti $v_0 = v_1 = \dots = v_\mu = 0$.

Kot je znano, je mogoče to množico spraviti v obliko nekega enostavnega neskončnega zaporedja in ima zato moč (I).

In ker nadalje tvori vsako zaporedje množic, od katerih imajo vse *prvo* moč, kadar ima to zaporedje tudi samo *prvo* moč, spet neko množico, ki ima moč prvega razreda (I), je potemtakem jasno, da pri nadaljevanju našega številskega zaporedja *na začetku v resnici vselej dobimo le takšna števila*, ki *dejansko* izpolnjujejo omenjeni pogoj.

Na podlagi tega bomo drugi razred števil (II) definirali kot *pojmovni obseg vseh števil α , ki si sledijo v določenem zaporedju in ki jih lahko zgradimo s pomočjo obeh načel tvorjenja*:

$$\omega, \omega + 1, \dots, v_0\omega^\mu + v_1\omega^{\mu-1} + \dots + v_{\mu-1}\omega + v_\mu, \dots, \omega^\omega, \dots, \alpha \dots$$

in morajo zadoščati pogoju, da tvorijo vsa števila, ki predhodijo a, od 1 naprej, neko množico z močjo prvega razreda števil (I).

§ 12

Prva stvar, ki jo moramo sedaj dokazati, je izrek, *da ima novi razred števil (II) moč, ki je različna od moči prvega razreda (I).*

Ta izrek dobimo iz naslednjih izrekov: »Če je $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_v \dots$ poljubna množica števil *drugega* razreda s prvo močjo (tako da si jo lahko upravičemo zamislimo kot tako enostavno zaporedje (α_v)), potem je ali eno od njih največje, denimo γ , ali pa, če temu ni tako, obstaja neko število β iz drugega razreda števil (II), ki ne spada med števila α_v in je večje kot vsa α_v , kar pomeni, da β po velikosti prekaša vsako celo število v zaporedju (α_v) . Števili γ oziroma β lahko po pravici imenujemo zgornja meja množice (α_v) .«

Dokaz tega izreka je preprosto naslednji: naj bo α_{χ_2} prvo naslednje število zaporedja (α_v) , ki je večje od α_1 , α_{χ_3} naslednje večje število itn., itn.

Tako dobimo: $1 < \chi_2 < \chi_3 < \chi_4 < \dots < \alpha_1 < \alpha_{\chi_2} < \alpha_{\chi_3} < \alpha_{\chi_4} < \dots$ in $\alpha_v < \alpha_{\chi_\lambda}$ ter $v < \chi_\lambda$.

Sedaj se lahko zgodi, da so od nekega določenega števila α_{χ_p} naprej vsa nadaljnja števila v zaporedju (α_v) manjša kot to število; potem je to število očitno največje in velja: $\gamma = \alpha_{\chi_p}$. V nasprotnem si lahko zamislimo množico vseh celih števil od 1 naprej, ki so manjša od α_1 , k tej množici pritaknemo najprej množico vseh celih števil, ki so večja ali enaka α_1 in manjša od α_{χ_2} , nato množico števil, ki so večja ali enaka α_{χ_2} in manjša od α_{χ_3} itn., dokler ne dobimo nekega določenega dela zaporednih števil obeh naših prvih razredov števil, pri čemer ima ta množica števil očitno *prvo* moč, kar pomeni, da (v

skladu z definicijo (II)) obstaja neko določeno število β iz pojmovnega obsega (II), ki je prvo naslednje število, ki je večje od vseh teh števil. Potem je $\beta > \alpha_{\chi_\lambda}$ in tudi $\beta > \alpha_v$, saj lahko vselej vzamemo tako velik χ_λ , da bo večji od danega v in bo zato $\alpha_v < \alpha_{\chi_\lambda}$.

Po drugi strani ni težko videti, da je vsako število β' , ki je manjše od β , tudi manjše od določenih števil α_{χ_v} , s čimer so sedaj dokazani vsi deli izreka.

Temu sedaj sledi izrek, da celota vseh števil drugega razreda (II) nima moči prvega razreda; v nasprotnem bi si lahko celotni pojmovni obseg (II) zamislili v obliki nekega enostavnega zaporedja:

$$\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_v, \dots,$$

ki ima po pravkar dokazanem izreku ali nek največji člen γ , ali pa obstaja neko število β iz (II), ki po velikosti presega vse njegove člene α_v ; v prvem primeru je to število iz razreda (II) $\gamma + 1$, v drugem pa število β po eni strani pripada razredu (II), medtem ko po drugi strani ne spada v zaporedje (α_v) , kar je v protislovju s predpostavljeno identiteto množic (α_v) in (II); iz tega sledi, da ima razred števil (II) neko drugo moč kot razred števil (I).

Da je med obema močema prvega (I) in drugega (II) razreda števil druga res *prva naslednja* moč glede na prvo, se pravi, da med obema močema ne obstaja nobena druga, z gotovostjo izhaja iz izreka, ki ga bom takoj navedel in dokazal.

Če se pred tem ozremo za hip nazaj in si predočimo sredstvo, ki nam je omogočilo tako razširitev realnih celih števil kot tudi vpeljavo nove moči dobro definiranih množic, ki se razlikuje od prve, potem lahko rečemo, da gre za delovanje treh izstopajočih, med seboj različnih momentov. To sta *obe* zgoraj definirani *načeli tvorjenja* in *načelo zavore* ali *omejitve*, ki se jima pridružuje in je sestavljeno iz zahteve, da lahko ustvarjanje novih števil s pomočjo obeh načel nadaljujemo le takrat, ko ima celota vseh že danih števil moč nekega razreda števil, ki je že definiran in dan v svojem celotnem obsegu. Na ta način lahko ob upoštevanju treh načel z največjo zanesljivostjo in očitnostjo dospemo do vedno novih razredov števil in s tem tudi do vseh v telesni in duhovni naravi danih, različnih, naraščajočih moči. Pri tem imajo tako dobljena nova števila isto konkretno določenost in predmetno realnost kot predhodna; zato prav zares ne bi mogel reči, kaj nas je zadrževalo pred

dejavnostjo tvorjenja novih števil, še posebej ko se izkaže, da je za napredek znanosti vpeljava enega od teh novih neštevnihi razredov števil pri preučevanju zelo zaželena ali kar nepogrešljiva.

§ 13

Sedaj prehajam k že obljubljenemu dokazu, da si moči razreda (I) in (II) neposredno sledita, se pravi, da med njima ni nobene druge moči.

Če iz pojmovnega obsega (II) po kateremkoli pravilu izberemo poljubno množico (α') različnih števil α' , kar pomeni, da si zamislimo katerokoli v (II) vsebovano množico (α'), potem ima ta množica vselej take lastnosti, ki jih lahko izrazimo v naslednjih izrekih.

»Med števili množice (α') vselej obstaja neko *najmanjše* število.«

»Če imamo neko zaporedje števil iz pojmovnega obsega (II): $\alpha_1, \alpha_2, \dots, \alpha_\beta, \dots$, ki po velikosti ves čas upada (tako da je $\alpha_\beta > \alpha_{\beta'}$, kadar je $\beta' > \beta$), potem se to zaporedje nujno pretrga z nekim končnim členom in zaključí z najmanjšim številom; zaporedje ne more biti neskončno.«

Omeniti velja, da lahko ta izrek, ki je neposredno razviden, kadar so števila α_β končna cela števila, dokažemo tudi v primeru neskončnih števil α_β . V skladu s tem izrekom, ki ga ni težko izpeljati iz definicije zaporedja števil (II), v resnici velja, da je med števili α_v , če opazujemo le tiste, pri katerih je indeks v končno število, neko najmanjše. Če je to število enako α_ρ , potem se zlahka prepričamo, da sta zaradi neenakosti $\alpha_v > \alpha_{v+1}$ zaporedje α_v in s tem tudi celotno zaporedje α_β sestavljeni prav iz ρ členov, torej sta končni zaporedji.

Sedaj dobimo naslednji temeljni izrek: »Če je (α') poljubna množica števil iz pojmovnega obsega (II), potem lahko nastopijo le naslednji trije primeri: ali je (α') nek končni pojmovni obseg, se pravi, da sestoji iz nekega končnega naštetja števil, ali ima (α') moč prvega razreda ali pa ima moč drugega razreda (II); *quantum non datur*.«

Dokaz je mogoče preprosto izpeljati takole: naj bo Ω prvo število tretjega razreda (III); potemtako so vsa števila α' iz množice (α') manjša od Ω , ker so pač vsebovana v (II).

Sedaj si zamislimo, da so števila α' urejena po velikosti; α_ω naj bo najmanjše, $\alpha_{\omega+1}$ naslednje večje itn.; tako dobimo množico (α') v obliki neke

»dobro urejene« množice α_β , kjer ima β vse vrednosti našega naravnega razširjenega zaporedja od ω naprej. Očitno je tu β vselej manjši ali enak α_β in ker je $\alpha_\beta < \Omega$ je potem tudi $\beta < \Omega$. Število β torej ne more prestopiti razreda števil (II), ampak vedno ostaja v njegovem območju; pri tem imamo le tri možnosti: ali ostaja β pod nekim danim številom zaporedja $\omega + v$, kar pomeni, da je (α') končna množica; ali ima β vse vrednosti zaporedja od $\omega + v$ naprej, pa vendar ne presega nekega danega števila zaporedja (II), potem je (α') očitno množica s *prvo* močjo; ali pa ima β poljubno veliko vrednost v (II), kar pomeni, da lahko β zavzame vrednosti *vseh* števil v (II). V tem zadnjem primeru ima pojmovni obseg (α_β) , se pravi množica (α') , očitno moč (II), kar je bilo treba dokazati.

Kot neposredni rezultat pravkar dokazanega izreka sedaj sledi:

»Če imamo poljubno dobro definirano množico M z močjo drugega razreda števil (II) in vzamemo iz M katerikoli del M' , potem lahko pojmovni obseg M' mislimo ali v obliki nekega enostavnega neskončnega zaporedja ali pa je mogoče obe množici obojestransko enoznačno prirediti drugo drugi.«

»Če imamo poljubno dobro definirano množico M z močjo drugega razreda, podmnožico M z oznako M' in podmnožico M' z oznako M'' , potem lahko dokažemo, da če je mogoče slednjo, tj. M'' , obojestransko enoznačno prirediti prvi, tj. M , potem je mogoče tudi drugo, tj. M' , obojestransko enoznačno prirediti prvi in seveda tudi tretji.«

Kljub temu, da je odvisen od predhodnega izreka, ta zadnji izrek tu izrecno navajam zato, ker predpostavljam, da ima M moč (II); očitno izrek velja tudi tedaj, kadar ima M moč (I). Zelo pomembno pa se mi zdi, kar tudi izrecno poudarjam, da ima ta izrek *splošno* veljavo, ne glede na to, kakšno moč bi utegnili imeti množica M . Zato se mu bom v kaki kasnejši obravnavi podrobneje posvetil in pokazal, kakšen je posebni pomen tega splošnega izreka.

§ 14

Za konec bom preučil števila drugega razreda števil (II) in operacije, ki jih je mogoče izvajati z njimi. Ob tej priložnosti sem bom omejil le na najbolj priročne, objavo temeljitih raziskav o tem pa bom prihranil za kasneje.

Operaciji seštevanja in množenja sem v splošnem definiriral že v § 1 in pokazal, da zanje pri neskončnih celih številih v splošnem *ne* velja zakon

komutativnosti, temveč le zakon asociativnosti. To še posebej velja torej za števila drugega razreda števil. Tako zakon distributivnosti v splošnem velja le v naslednji obliki:

$$(\alpha + \beta)\gamma = \alpha\gamma + \beta\gamma$$

(kjer nastopajo $\alpha + \beta$, α , β kot množitelji), kot lahko spoznamo neposredno iz notranjega zrenja.

Odštevanje lahko opazujemo z dveh strani. Če sta α in β dve poljubni celi števili, pri čemer je α manjši od β , potem se zlahka prepričamo, da ima enačba:

$$\alpha + \xi = \beta$$

vselej eno samo rešitev glede ξ , če sta α in β števili drugega (II), ξ pa število prvega (I) ali drugega (II) razreda. To število ξ je točno $\beta - \alpha$.

Če pa, nasprotno, opazujemo naslednjo enačbo:

$$\xi + \alpha = \beta$$

potem se izkaže, da ta glede ξ pogosto ni rešljiva; ta primer nastopi pri naslednji enačbi:

$$\xi + \omega = \omega + 1$$

Toda tudi v primerih, ko je enačba $\xi + \alpha = \beta$ glede ξ rešljiva, se pogosto zgodi, da ji ustreza neskončno mnogo vrednosti števila ξ ; med temi različnimi rešitvami pa bo vselej ena najmanjša.

Za ta najmanjši koren enačbe $\xi + \alpha = \beta$, če je ta sploh rešljiva, izberimo oznako β_α , kar je v splošnem različno od $\beta - \alpha$, kjer je zadnje število dano le, če je $\alpha < \beta$.

Nadalje vzemimo enačbo med tremi celimi števili β , α in γ :

$$\beta = \gamma\alpha$$

(kjer je γ množitelj); zlahka se prepričamo, da enačba:

$$\beta = \xi \alpha$$

glede ξ nima nobene druge rešitve kot $\xi = \gamma$ in v tem primeru zapišemo γ kot β/α .

V nasprotju s tem pa ugotovimo, da ima enačba:

$$\beta = \alpha \xi$$

(kjer je ξ množenec), kadar je glede na ξ sploh rešljiva, pogosto več in sicer neskončno mnogo korenov, med katerimi pa je vselej eden najmanjši. Ta najmanjši koren, ki ustreza enačbi: $\beta = \alpha \xi$, če je ta sploh rešljiva, bomo označili z:

$$\beta//\alpha.$$

Števila α drugega razreda števil se delijo na dve vrsti: 1) takšna α , ki imajo v zaporedju nek neposredno predhodni člen, ki je v takem primeru α_1 , imenujem števila prve vrste. 2) takšna α , ki nimajo neposredno predhodnega člena v zaporedju, za katere torej α_1 ne obstaja, pa imenujem števila *druge* vrste. Števila ω , 2ω , $\omega^v + \omega$, ω^{ω} so primeri za drugo vrsto, medtem ko so $\omega + 1$, $\omega^2 + \omega + 2$, $\omega^{\omega} + 3$ primeri prve vrste.

Ustrezno temu razpadejo tudi praštevila drugega razreda števil, ki sem jih v splošnem definiral v § 1, v praštevila prve in druge vrste.

V zaporedju svojega nastopanja v razredu števil (II) so praštevila druge vrste naslednja:

$$\omega, \omega^{\omega}, \omega^{\omega^2}, \omega^{\omega^3}, \dots,$$

tako da je med vsemi števili oblike:

$$\varphi = v_0 \omega^{\mu} + v_1 \omega^{\mu-1} + \dots + v_{\mu-1} \omega + v_{\mu}$$

dano le *eno* praštevilo *druge* vrste. Iz te razmeroma redke porazdelitve praštevil druge vrste ne smemo sklepati, da ima njihov pojmovni obseg kaj šibkejšo moč kot sam razred števil (II). Izkazuje se, da ima ta pojmovni obseg isto moč kot (II).

Praštevila prve vrste pa so:

$$\omega + 1, \omega^2 + 1, \dots, \omega^\mu + 1, \dots$$

To so edina praštevila prve vrste med tistimi, ki smo jih pravkar označili z φ . Celota vseh praštevil prve vrste v (II) ima moč (II).

Praštevila druge vrste imajo neko lastnost, ki jim daje čisto poseben značaj. Če je η neko tako praštevilo (tj. druge vrste), potem je vselej $\eta\alpha = \eta$, kjer je α poljubno število manjše od η . Iz tega sledi, da če sta α in β poljubni števili manjši od η , potem je tudi njun produkt $\alpha\beta$ vedno manjši od η .

Če se tu najprej omejimo na števila druge vrste, ki imajo obliko φ , potem lahko zanje navedemo naslednja pravila seštevanja in množenja.

$$\begin{aligned}\varphi &= v_0\omega^\mu + v_1\omega^{\mu-1} + \dots + v_{\mu-1}\omega + v_\mu, \\ \psi &= \rho_0\omega^\lambda + \rho_1\omega^{\lambda-1} + \dots + \rho_{\lambda-1}\omega + \rho_\lambda,\end{aligned}$$

kjer predpostavljamo, da sta v_0 in ρ_0 različna od 0.

Seštevanje.

1) Če je $\mu < \lambda$, potem dobimo: $\varphi + \psi = \psi$.

2) Če je $\mu > \lambda$, potem dobimo:

$$\varphi + \psi = v_0\omega^\mu + \dots + v_{\mu-\lambda-1}\omega^{\lambda+1} + (v_{\mu-\lambda} + \rho_0)\omega^\lambda + \rho_1\omega^{\lambda-1} + \rho_2\omega^{\lambda-2} + \dots + \rho_\lambda.$$

3) In če je $\mu = \lambda$:

$$\varphi + \psi = (v_0 + \rho_0)\omega^\mu + \rho_1\omega^{\mu-1} + \dots + \rho_\lambda.$$

Množenje.

1) Če je v_μ različno od 0, potem imamo:

$$\varphi\psi = v_0\omega^{\mu+\lambda} + v_1\omega^{\mu+\lambda-1} + \dots + v_{\mu-1}\omega^{\lambda+1} + v_\mu\rho_0\omega^\lambda + \rho_1\omega^{\lambda-1} + \dots + \rho_\lambda.$$

Če je $\lambda = 0$, potem je zadnji člen kar $v_\mu \rho_0$.

2) Če je $v_\mu = 0$, potem imamo:

$$\varphi \psi = v_0 \omega^{\mu+2} + v_1 \omega^{\mu+\lambda-1} + \dots + v_{\mu-1} \omega^{\lambda+1} = \varphi \omega^\lambda.$$

Razstavitev nekega števila φ v njegove prafaktorje je naslednja. Če je

$$\varphi = c_0 \omega^\mu + c_1 \omega^{\mu_1} + c_2 \omega^{\mu_2} + \dots + c_\sigma \omega^{\mu_\sigma},$$

kjer so $\mu > \mu_1 > \mu_2 > \dots > \mu_\sigma$ in $c_0, c_1, \dots, c_\sigma$ pozitivna končna števila, različna od 0, potem je:

$$\varphi = c_0 (\omega^{\mu-\mu_1} + 1) c_1 (\omega^{\mu_1-\mu_2} + 1) c_2 \dots c_{\sigma-1} (\omega^{\mu_{\sigma-1}-\mu_\sigma} + 1) c_\sigma \omega^{\mu_\sigma};$$

Če pa si zamislimo še, da so tudi $c_0, c_1, \dots, c_{\sigma-1}, c_\sigma$ razstavljena v prafaktorje po pravilih prvega razreda, potem dobimo razstavitev φ v prafaktorje, kajti faktorji $\omega^\lambda + 1$ in ω so, kot smo ugotovili zgoraj, kar prafaktorji. Ta razstavitev števil oblike φ je enkratno določena tudi z ozirom na zaporedje faktorjev, če si odmislimo zamenljivost prafaktorjev znotraj posameznega c in če določimo, naj bo zadnji prafaktor neka potenca ω ali kar ena in da sme ω kot faktor stati le na zadnjem mestu. O posplošitvi tega razstavljanja na prafaktorje poljubnega števila α iz drugega razreda števil (II) bom pisal ob kaki kasnejši priložnosti.

Halle, oktobra 1882.

Prevedel T. Erzar

CANTORJEV POJEM TRANSFINITNEGA¹

»Transfinitno« je pridevnik, ki od Cantorja naprej označuje števila, se pravi natančno opredeljene aritmetične entitete. Kot nakazuje njihovo ime, nam ta števila omogočajo računanje in štetje onstran končnega. Kaj je namreč končno število? To je neko poljubno število, ki ga vsak dan uporabljamo, se pravi katerokoli od števil iz zaporedja takoimenovanih »naravnih števil«: 1, 2, 3, ..., n , Toda da bi bili zvesti novemu Cantorjevemu pogledu, recimo raje, da gre za element množice N naravnih števil, ki jo zapišemo takole: $N = \{1, 2, 3, \dots, n, \dots\}$.

V prvem približku je torej transfinitno število nek element, ki ne pripada N in je večji od kateregakoli elementa iz množice N .

Bodimo že zdaj pozorni na to, da se bomo s transfinitnimi števili gibal v polju neskončno velikega. Cantor ni predvidel neskončno majhnih števil, se pravi števil, ki bi bila manjša od $1/n$ za poljubni $n \in N$. Točneje, potem ko je to idejo pretehtal, jo je zavrgel. Zanj položaj na strani neskončno velikega in na strani neskončno majhnega še zdaleč ni simetričen. Nasprotno! Enemu svojih učencev je Cantor pojasnil, da obstoj neskončno velikih števil sploh ni razlog za obstoj neskončno majhnih števil, temveč prej za njihovo nemožnost. Neskončno majhna števila bodo tako čakala na svojo utemeljitev kot dobro opredeljena in ne le »izginevajoča« števila vse do nastanka nestandardne analize (1966).

Kako lahko pridemo do tega, da začnemo preučevati transfinitna števila? Najmanj po treh poteh.

Prva je ta, da preučujemo zbirke, ki so bolj splošne od naravnih števil.

Najprej imamo tu druge dobro znane zbirke števil: racionalna števila, se pravi ulomke m/n , kjer sta m in n celi števili; algebraična števila, se pravi

1. To besedilo sem predstavil maja 1991 na večeru v knjižnici na L'École de la Cause freudienne. V njem sem želel v jasnem nizu podati glavne korake Cantorjeve konstrukcije transfinitnih števil. V zvezi s tehniko sem podal le elemente, ki so nujni za neko splošno razumevanje. Namerno sem opustil filozofske razloge, ki jih navaja Cantor v obrambo aktualnega neskončnega.

korene algebrائيčnih enačb s celimi koeficienti ($\sqrt{2}$ in i sta algebrائيčni števili); realna števila, definirana na primer kot limite fundamentalnih zaporedij racionalnih števil ($a_1, a_2, \dots$ je fundamentalno zaporedje, če obstaja neko tako celo število n_0 , da za vsako pozitivno racionalno vrednost ϵ velja, da je $|a_{n+m} - a_n| < \epsilon$ za vsak m in vsak n , ki je večji od n_0). Vsaka od teh zbirk je precej večja od zbirke naravnih števil. Toda kako naj bolj natančno določimo njihove velikosti? Na to staro vprašanje, ki je v 19. stol. spričo obdelave algebrائيčnih in nealgebrائيčnih oziroma »transcendentnih« števila spet stopilo v ospredje, bo Cantor dal zelo točen odgovor.

Nato imamo tu zbirke točk, kakršne srečuje na primer geometer ali matematik v analizi: množica točk, v katerih je neka realna funkcija z realnimi variablami nezvezna; množica točk na nekem omejenem intervalu itn. Prav preučevanje točk, v katerih so funkcije, ki jih lahko ponazorimo s trigonometričnimi zaporedji $\sum (c_n \sin nx + d_n \cos nx)$, nezvezne, je Cantorja napeljalo, da se je posvetil množicam točk na realni premici in na tej podlagi izdelal svojo teorijo množic. Osnovni Cantorjev motiv je bil torej matematičen oziroma analitičen. Filozofske in celo mistične utemeljitve so prišle kasneje.

Druga pot je ta, da množice in zbirke preučujemo kot zaključene celote. Zamislimo si na primer, kot smo to storili zgoraj, neskončno množico naravnih števil kot neko zaključeno celoto in jo zapišimo kot $\{1, 2, 3, \dots\}$, namesto da bi ostali le pri zaporedju $1, 2, 3, \dots$, ki ustreza nekakšnemu brezkončnemu procesu, saj nima zadnjega elementa (ali kot sta nas naučila reči Dedekind in Peano, vsak element ima naslednika). To pomeni, da smo v matematiko sprejeli dejansko neskončno, ki je edino pravo neskončno po Cantorju. Druge vrste neskončnega, imenovane potencialno neskončno, Cantor nima za neskončno v pravem pomenu, čeprav so se matematiki pred njim (in nekateri, t.i. »konstruktivisti« tudi za njim) v splošnem zadovoljili z njim. To potencialno neskončno je v resnici zadoščalo, kadar je bil govor o velikostih, ki so večje kot vsaka dana velikost, ali o nedosegljivi limiti neke velikosti, ki narašča prek vsake meje. Simbol, s katerim so ga označevali, je bil ∞ , o katerem se tisti, ki so se v svojih rosnih letih vsaj malo urili v matematični analizi, spomnijo, da je to simbol neke neopredeljene velikosti. Cantor pa hoče definirati prav neskončne velikosti, ki bodo opredeljene, *bestimmt*, se pravi take, ki jim bo mogoče pripisati neko število, natanko tako, kot to počnemo s končnimi zbirkami razločenih reči. Cantor zelo izrecno meri

na to, da bi pojem končnega celega števila razširil na neskončno oziroma transfinitno. V transfinitnem mora biti mogoče računati in šteti, enako kot to počnemo v končnem. Mora biti mogoče, da vzpostavimo neko transfinitno aritmetiko.

V ta namen si ni potrebno zamisliti le matematičnih neskončnosti, ki so ločene druga od druge, sposobni moramo biti, da jih razločujemo in primerjamo, in to je tretja pot.

Prva točka: odločilno je, da si zamišljamo ločene neskončnosti. Prav zaradi tega je bil Leibniz, ki je v metafiziki zagovarjal tako neskončno kakor tudi načelo razločljivosti in kontinuitete, do matematičnega neskončnega zadržan: simbol ∞ je le zasilni zapis, ki nastopa v nekaterih računih (primerjave neskončnih vrst) in ki ga po opravljenem računanju ukinemo. ∞ je neskončno, *kakor ga vidimo iz končnega*. Glede na kontekst lahko ta zapis pokriva med seboj zelo različne kvantitete: na primer vrsti $1 + 2 + 3 + \dots$ in $1^2 + 2^2 + 3^2 + \dots$ gresta obe proti ∞ , toda druga gre hitreje od prve. Ker lahko primere spreminjamo, enkratni simbol ∞ očitno ne označuje neke določene kvantitete. Če pa nasprotno domnevamo, da označuje neko določeno kvantiteto, kot npr. 1, 2, itn., potem pademo v protislovje. Ideja *enega* števila, ki je večje od *vseh* naravnih števil, je protislovna, kolikor velja, da zaporedje naravnih števil nima največjega števila. Leibniz je trčil na dve težavi, ki sta mu preprečevali, da bi si lahko zamislil neskončno število: to število si vselej zamišlja kot nek element N, kar pomeni, da pri zamišljanju neskončnega ostaja v končnem; vselej si ga zamišlja v ednini ter nato po logiki sklepa, da če bi res obstajalo *eno* neskončno število, potem bi se različne neskončnosti v njem pomešale. Sklep: neskončnega ne moremo *določiti*.

Druga točka: Bolzano, ki je Leibniza poznal vsaj iz tedanjih priročnikov za analizo, ti dve težavi preseže. Kot zagovornik aktualno neskončnega v matematiki si zamisli množico - Bolzano je prvi, ki uvede termin *Menge* in pojem množice - elementov iz N, ki zastopajo neko neskončno, ki ne pripada N in je onstran N. Poleg tega si zamišlja, da obstaja več med seboj razločenih neskončnih množic, in poskuša svoje pojmovanje podkrepiti s konkretnimi primeri iz geometrije in analize. Naposled si tudi zamišlja, da določitev neskončnega ne pomeni izničenja vseh različnih neskončnosti v eni sami, temveč pomeni prav izraz te raznolikosti. Drugače, Bolzano išče nek kriterij razločevanja med različnimi neskončnostmi. Toda kriterij, ki ga ponudi, se pravi stroga relacija inkluzije med množicami, je preveč natančen. Za Bolzana

sta dve neskončni množici glede na svojo velikost različni, brž ko je ena strogo vključena v drugo; dve neskončni množici sta tako enaki le, če sta popolnoma identični. Tako dobimo neko mirijado razločenih neskončnosti, med katerimi le s težavo postavimo neko vrednostno lestvico. Bolzano tudi drugače ne bi mogel postaviti take lestvice, ker ni predvidel možnosti razširitve celih števil na neskončne množice. Zanj je neskončna množica neka velikost, ne pa število, in da bi to velikost lahko izrazil, se je zatekel k bolj ali manj prirejenim postopkom računanja z vrstami ali postopkom infinitezimalnega računa. Z drugimi besedami, čeprav je bil prvi, ki je dopustil pojem množice in hkrati pojem aktualnega neskončnega v matematiki, ni imel drugih sredstev kot sredstva, ki so lastna pojmovanju neskončnega kot potencialnega neskončnega, ko je poskušal zgraditi neko računanje z neskončnim. Od tod zmešnjava in kolobocije, od koder ni lahko potegniti koherentne teorije.

Računanje z aktualnimi neskončnimi velikostmi (ali transfinitno aritmetiko) dolgujemo, kot veste, Cantorju. Cantor je opazil neko pretanjeno razliko med končnim in neskončnim. Ne glede na to, kako oštevilčimo elemente, bo pri končnih množicah zadnji oštevilčeni, denimo n -ti element zaznamoval kardinalno število zbirke, ki bo imela v našem primeru n elementov. Cantor je opazil, da ni razloga, da bi sovpadanje, ki nastopi tu, med štetjem in oštevilčenjem, med pojmom kardinalnega števila ali moči, *Mächtigkeit*, in pojmom ordinalnega števila, *Anzahl*, obstajalo tudi pri neskončnih množicah. Ponazorimo si to s primeri:

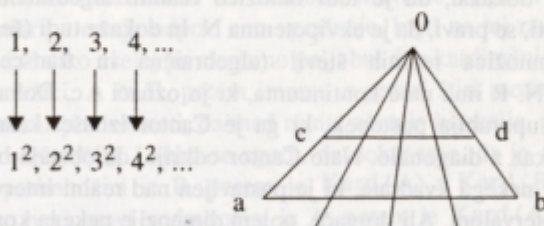
(1, 2, 3, 4, ...), (2, 3, 4, ..., 1) in (1, 3, 5, ..., 2, 4, 6, ...) imajo vsi isto kardinalno število in različna ordinalna števila. Nasprotno pa (1, 2, 3) in (3, 1, 2) nimata istega reda, temveč isto ordinalno število, kar pomeni isti tip ureditve (in seveda isto kardinalno število). Isti ni red, marveč *oštevilčenje* oziroma *naštevanje*: začnemo s prvim in končamo s tretjim, ne glede na to, kateri element smo postavili na prvo mesto, katerega na drugo in katerega na tretje.

Skupaj z idejo, da lahko tudi neskončno tako kot končno štejemo oziroma »matematično utrdimo s števili«, je ta razločitev (do katere Bolzano še zdaleč ni prišel) prispevala k temu, da je Cantor uresničil neko koherentno aritmetiko transfinitnega. Cantor je mislil, da njegov pojem ordinalnega števila transfinitnim številom neposredno podeljuje neko objektivnost, *Realität*. Določimo natančneje najprej pojem transfinitnega kardinalnega števila, ki je

enostavnejši od ordinalnega, ki terja, da množice obravnavamo kot enote, ki imajo neko urejeno strukturo. Kardinalno število neke množice pa je neodvisno od reda, v katerem razvrščamo elemente te množice.

Transfinitna kardinalna števila

V prvem koraku bomo pokazali, da obstajajo razločene neskončnosti. Toda kdaj so neskončnosti razločene in kdaj so si podobne? Cantor je zelo kmalu postavil trditev, da imata dve neskončni množici, ki se med seboj obojestransko ujemata (bijekcija), enako moč, *Mächtigkeit*. Klasični primeri, ki so bili slavni najmanj že v času Galileja: množica naravnih števil in množica njihovih kvadratov; odsek ab in vzporedni odsek cd manjše dolžine: poljubna premica, ki jo spustimo s točke o , bo vsako od obeh daljic neenake dolžine presekala v neki točki, pri čemer bo množica premic, ki jih spustimo s točke o , med stranicama oca in odb določila neko množico parov, ki jih tvorita točka s cd in točka z ab .



Vidimo, da lahko množice, ki jih preslikamo drugo v drugo, v vsakem primeru obravnavamo tudi, kot da so vključene ena v drugo oziroma da je ena prava podmnožica druge. Bolzano je bil prvi, ki je imel bijekcijo neke množice E na njeno pravo podmnožico ne za osupljivi paradoks, temveč za »značilnost« neskončnih množic. Kljub temu iz te značilnosti ni naredil nekega orodja primerjave med neskončnimi množicami, čeprav je povsem točno zabeležil, da obstoj neke take bijekcije implicira strogo enakost, ko gre za končne množice. Ko je Cantor poskušal razširiti pojem celega števila na neskončne množice, si ni belil glave s tem, da bi podal neko formalno in logično nezmotljivo definicijo kardinalnega števila neke neskončne množice,

temveč je definiral relacijo enakosti in ureditve med kardinalnimi števili neskončnih množic. Kardinalna transfinitna števila je imenoval moči in trdil, da sta dve moči enaki, kadar je mogoče njuni množici preslikati drugo v drugo. Ta definicija enakosti dveh kardinalnih števil ima prednost, da ustreza tudi končnim množicam.

Kardinalno število neke končne množice je navadno naravno število; in narobe, neko naravno število je kardinalno število neke končne množice. S pomočjo pojmov množice in kardinalnega števila tako dobimo neko opredelitev pojma naravnega števila, medtem ko Peanovi in Dedekindovi aksiomi označujejo predvsem zaporedje naravnih števil.

Prav tako kmalu (1874) je Cantor odkril tudi relacije med različnimi množicami števil, o katerih smo govorili zgoraj. Množico naravnih števil N je imenoval števno, *abzählbar*, in njena moč, zapisana kot $\aleph_0$, predstavlja najmanjše transfinitno kardinalno število. Množica pozitivnih racionalnih števil Q je ekvipotentna N . Vsa racionalna števila lahko namreč naštejemo v naslednje zaporedje:

$1/1, 1/2, 2/1, 1/3, 3/1, 1/4, 2/3, 3/2, 4/1, 1/5, 5/1, 1/6, 2/5, 3/4, 4/3, 5/2, 6/1, \dots$

Cantor je dokazal, da je tudi množico realnih algebrائيčnih števil R_A mogoče naštet, se pravi, da je ekvipotentna N . In dokaže tudi (še vedno v letu 1874), da množica realnih števil (algebrائيčna in transcendentna) ni ekvipotentna N . R ima moč kontinuumu, ki jo označi s c . Dokaz poteka per absurdum in uporablja postopek, ki ga je Cantor iznašel kasneje, namreč znameniti dokaz z diagonalo. Nato Cantor odkrije, da obstaja bijekcija med množico točk nekega kvadrata, ki je postavljen nad realni interval $[0, 1]$, in samim tem intervalom. Ali drugače, pojem dimenzije nekega kontinuumu (za katerega bo Brouwer leta 1912 dokazal, da je topološka konstanta) je za kardinalnost nepomenben. Leta 1891 je Cantor z diagonalno metodo dokazal temeljni teorem, da za vsako neskončno množico E velja, da ima množica njenih podmnožic moč, ki je prva naslednja moč za močjo množice E . Temeljni pravim zato, ker ne pomeni le tega, da obstajata dve moči, števno neskončno in kontinuum, temveč neka neskončnost, natanko tako kot pri končnih številih. Da bi se na primer prepričali, da obstaja neka tretja moč, ki je različna od števne neskončnosti in kontinuumu, zadošča, da pogledamo množico realnih funkcij, ki so definirane na intervalu $[0, 1]$. Ta množica ima neko pravo podmnožico, ki je ekvipotentna kontinuumu, to je množica konstantnih funkcij; torej ima moč, ki je vsaj enaka kontinuumu (neposredno

naslednja moč po števno neskončnem); toda njena moč je tudi večja od kontinuuma (dokaz z diagonalo). Zato Cantor članek iz leta 1891 zaključí takole: »'Moči' predstavljajo enkratno in nujno posplošitev končnih 'kardinalnih števil'; so prav neskončno velika aktualna kardinalna števila, ki imajo isto realnost in isto določenost kot končna kardinalna števila; od njih se razlikujejo tako, da se pravila njihove 'aritmetike' deloma odmikajo od tistih, ki veljajo v končnem.«

Vzemimo nekaj primerov teh razlik med pravili končne aritmetike in pravili transfinitne aritmetike kardinalnih števil. »Če za disjunktni neskončni množici A in B seštevanje definiramo kot vsoto moči teh dveh množic (ki je med drugim enaka moči unije A in B), dobimo za kardinalno število števno neskončnega:

$$\aleph_0 + n = \aleph_0 + \aleph_0 = \aleph_0 + \aleph_0 + \dots + \aleph_0 = \aleph_0 + \aleph_0 + \aleph_0 + \dots = \aleph_0,$$

in za vsako kardinalno število c: $c + n = c + \aleph_0 = c$

Množenja ne bom definiral formalno, ampak bom le dodal, da lahko bijekcijo med kvadratom nad stranico 1 in realnim segmentom $[0, 1]$, ki sem jo omenil maloprej, prevedemo v operacijo $c \cdot c = c$. Skratka, zakoni asociativnosti, komutativnosti in distributivnosti so veljavni za kardinalna števila. Vendar pa ostaja odprto eno vprašanje, kajti na tej ravni ne moremo biti gotovi, da lahko vselej primerjamo poljubni dve kardinalni števili. »Če sta dani dve množici, A in B, potem imamo *a priori* štiri možnosti. Lahko se zgodi, da nam uspe dokazati, da med njima obstaja bijekcija, potem sledi, da je $\text{Kard}(A) = \text{Kard}(B)$. Lahko se zgodi, da dokažemo, da je A ekvipotenten neki pravi podmnožici iz B, potem je $\text{Kard}(A) \leq \text{Kard}(B)$, in če je B ekvipotenten neki pravi podmnožici iz A, potem je $\text{Kard}(A) \leq \text{Kard}(B)$. Toda kaj storiti, če ne najdemo nobenega od teh treh primerov? Če naj bo primerjava vedno mogoča, potem bi bilo treba ta slučaj izključiti. Prepričati se moramo, da lahko vsa kardinalna števila postavimo v neko zaporedje, se pravi v neko množico, ki je popolnoma in dobro urejena z relacijo »večji kot«. Preučiti moramo torej urejene množice, dobro urejene množice in pojem števila, ki postavlja na prvo mesto prav urejenost, in to je ordinalno število.

Transfinitna ordinalna števila

Množica je urejena, če smo v njej definirali neko relacijo urejenosti, ki jo zapišemo kot $\leq$, se pravi neko refleksivno, tranzitivno in antisimetrično relacijo.² Za dve urejeni množici pravimo, da sta si podobni, oziroma da sta istega tipa, če med njima obstaja neka bijekcija f , ki ohranja njuno urejenost; to pomeni, da velja $f(x) \leq f(y)$, če je $x \leq y$. Pozor: naslednji dve množici imata isti tip ureditve: $(a_1, a_2, a_3, \dots, a_n, a_{n+1}, \dots)$; $(a_2, a_1, a_4, \dots, a_{n+1}, a_n, \dots)$; nasprotno pa ima množica $(a_1, a_2, a_3, \dots, a_n, \dots, a_1)$ nek drug tip ureditve kot zgornji in množica $(a_1, a_3, a_5, \dots, a_2, a_4, \dots)$ spet drugega.

Razlikujemo torej različne tipe ureditve glede na to, ali obstaja prvi element ali ne, ali obstaja zadnji element ali ne, in ali je množica elementov diskretna ali kontinuum. Diskretna ureditev s prvim elementom in brez zadnjega elementa množice naravnih števil (ω) ni podobna gosti ureditvi (to pomeni, da je med dvema racionalnima številoma vedno mogoče najti še enega) racionalnih števil (η) brez prvega in zadnjega elementa, ta pa se spet loči od ureditve kontinuuma realnih števil (λ).³

Da bi lahko lastnosti primerljivosti in indukcije, ki veljajo za končna števila, razširili na transfinitna, potrebujemo močnejši pojem, pojem dobro urejene množice. Množica E je dobro urejena, če ima vsaka njena neprazna podmnožica nek najmanjši element (posledica tega je, da ima tudi E nek najmanjši element). Poljubna končna množica je dobro urejena množica. Neskončno zaporedje naravnih števil je dobro urejena množica; prav tako vsako zaporedje, ki ga lahko indeksiramo z N . Tipi ureditve dobro urejenih množic sestavljajo transfinitna ordinalna števila. Za Cantorja je bilo samoumevno, da je obravnaval le dobro urejene množice, kajti želel je vzpostaviti isti položaj kot pri zaporedju naravnih števil. Ni se motil, seveda če privzamemo, da lahko dobro uredimo vsako množico. To je storil Zermelo leta 1904. S pomočjo t.i. teorema o dobri ureditvi lahko na katerokoli neskončno množico prenesemo lastnosti končnih števil.

2. Naj bo R neka relacija v množici E . R je refleksiven, če za vsak element E velja xRx . R je tranzitiven, če za vsako trojico x, y, z elementov E velja, da xRy in yRz implicira xRz . R je antisimetričen, če xRy in yRx implicira $x=y$ za vsak par x, y elementov E .
3. λ je tip neke urejene množice E , če 1) ta nima ne prvega niti zadnjega elementa, 2) ima Dedekindovo lastnost (noben rez ne ustreza luknji) in 3) ima v sebi neko gosto števno neskončno podmnožico D (med dvema elementoma E je vselej nek element D).

Zapišimo zaporedje naravnih števil: 1, 2, 3, ... Vsak element, ki ga dobimo z dodajanjem ene enote njenemu predhodniku, je neposredni naslednik nekega drugega elementa in vsak element ima svojega neposrednega naslednika (zadnjega elementa zato ni). Te elemente imenuje Cantor števila prvega razreda. Z ω zapiše Cantor ordinalno število tega razreda (I). ω je torej prvo transfinitno ordinalno število, ki sledi celotnemu zaporedju naravnih števil; rekli bomo, da je to ordinalna limita, ker ni neposredni naslednik nobenega števila iz prvega razreda. To bo prvo število drugega razreda. Kardinalno število, ki ustreza ω , je $\aleph_0$. V splošnem je kardinalno število neke dobro urejene množice oziroma nekega ordinalnega števila nek $\aleph$ (alefi niso kardinalna števila kakršnihkoli množic, marveč le dobro urejenih množic). Če izhajamo iz ω in ponovimo postopek tvorjenja (Cantor ga imenuje »prvo načelo tvorjenja«) zaporedja naravnih števil, dobimo zaporedje brez zadnjega elementa: $\omega + 1$, $\omega + 2$, ..., $\omega + v$, ... Če uporabimo drugo načelo, dobimo $\omega \cdot 2$, tako da nam ponovna uporaba prvega načela po $\omega \cdot 2$ da: $\omega \cdot 2$, $\omega \cdot 2 + 1$, $\omega \cdot 2 + 2$, ..., $\omega \cdot 2 + v$.⁴ S ponovljeno izmenično uporabo obeh načel dobimo:

$$\omega \cdot 3, \omega \cdot 3 + 1, \omega \cdot 3 + 2, \dots, \omega \cdot 3 + v, \dots$$

$$\omega \cdot \mu, \omega \cdot \mu + 1, \omega \cdot \mu + 2, \dots, \omega \cdot \mu + v, \dots$$

$$\omega^2, \omega^2 + 1, \omega^2 + 2, \dots, \omega^2 + v, \dots$$

$$\omega^2 \cdot 2, \omega^2 \cdot 2 + 1, \omega^2 \cdot 2 + 2, \dots, \omega^2 \cdot 2 + v, \dots$$

$$\omega^2 \cdot 1 + \omega \cdot \mu + v, \dots$$

$$\omega^\mu \cdot v_\mu + \omega^{\mu-1} \cdot v_{\mu-1} + \dots + \omega v_1 + v_0$$

$$\omega^\omega, \dots [\omega^\omega = \lim \omega^v = \omega^{\lim v}]$$

$$\omega^\omega \cdot v, \dots,$$

$$\omega^{\omega+1}, \dots,$$

$$\omega^{\omega \cdot v}, \dots,$$

4. Tu sem obdržal današnji zapis in ne Cantorjevega (prim. Fraenkel, 1966, str. 207).

$\omega^{\omega^{\omega}}, \dots, [\omega^{\omega^{\omega}} = \omega^{(\omega)^{\omega}} \text{ in ne } (\omega^{\omega})^{\omega}, \text{ ki je enako } \omega^{\omega^2}; \text{ gre torej za zaporedje } (\omega, \omega^{\omega}, \omega^{\omega^2}, \omega^{\omega^3}, \dots)].$

$\omega^{\omega^{\dots^{\omega}}}, \dots, [\text{limita je } \epsilon_0, \text{ ki spada torej v omenjeni drugi razred}].$

Skratka, vsakič, ko imamo neko neskončno zaporedje, lahko ustvarimo neko novo število tako, da ga definiramo kot prvega v naslednjem zaporedju, pri čemer bi si lahko mislili, da zaporedje zaporedij elementov drugega razreda nima konca. Toda Cantor priključuje na plan neko načelo omejitve, ki dovoljuje, da zamejimo drugi razred ordinalnih števil, tako da naredimo tretji razred in tako naprej.

Načelo omejitve se glasi: števila drugega razreda so po definiciji taka števila α tega zaporedja zaporedij, da množica števil od 1 do α predstavlja neko množico, ki ima moč prvega razreda (I), se pravi moč števne neskončnosti. Vidimo, da neskončnost ordinalnih števil ustreza kardinalnemu številu c : to so vsa števila drugega razreda oziroma vsa števna ordinalna števila. Vzemimo poljubno števno ordinalno število: uredimo ga v dobro urejeno množico in vselej bomo dobili neko povsem določeno (enkratno) ordinalno število drugega razreda. In obratno, če imamo neko ordinalno število α tega razreda, lahko vsako števno neskončno množico uredimo po tipu ureditve α .

Seštevanje in množenje ordinalnih števil sta asociativni, a ne komutativni:

$$1 + \omega = 1, 1, 2, 3, \dots \neq \omega + 1 = 1, 2, 3, \dots, 1;$$

$$\omega 2 = \omega + \omega = 1, 2, 3, \dots, 1, 2, 3, \dots \neq 2\omega = 1, 1, 2, 2, \dots \vee, \vee, \dots = \omega.$$

Distributivnost pri množenju je v primerjavi s seštevanjem veljavna le na desno, kar pomeni, da transfinitna ordinalna števila dovoljujejo le:

$$(\alpha + \beta) \gamma = \alpha \gamma + \alpha \beta.$$

Primerjava med dobro urejenimi množicami je vedno mogoča: če dve dobro urejeni množici nista podobni, potem je nujno, da je ena podobna nekemu delu druge. Primerljivost alefov je neposredna posledica primerljivosti ordinalnih števil. Zato jih lahko razporedimo v neko zaporedje:

$$\aleph_0, \aleph_1, \dots, \aleph_n, \dots, \aleph_{\omega}, \aleph_{\omega+1}, \dots, \aleph_{\omega.2}, \dots$$

Množica števnih ordinalnih števil ima moč, ki neposredno sledi moči števno neskončnega. Ali drugače, kardinalno število razreda (II) je večje od kardinalnega števila razreda (I). To je kardinalno število kontinuum. Cantor

si je postavil vprašanje, ali je kardinalno število razreda (II) res neposredni naslednik kardinalnega števila (I) ali pa lahko med njima najdemo druga kardinalna števila. To je slovita hipoteza o kontinuumu, o kateri veste, da je Gödel leta 1938 dokazal njeno konsistentnost z aksiomi t.i. sistema »Zermelo-Fraenkel« in Cohen leta 1963 njeno neodvisnost glede na te iste aksiome.

Jasno je, da so Cantorjeva transfinitna števila danes postala običajno orodje matematika. Toda morda bi kazalo opozoriti, da je vprašanje, ki ga je zastavil že Leopold Kronecker (1821-1891), ali gre res za *nepogrešljivo* orodje, nemara znova aktualno. Ne da bi se spuščal v pestrost in bogastvo del t.i. »konstruktivistov«, bom v spodbudo vaši radovednosti navedel le nek članek z odmevnim naslovom: »*Infinity in mathematics: is Cantor necessary?*«⁵

BIBLIOGRAFIJA

Bolzano B., *Die Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig 1851.

Cantor G., *Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, ur. E. Zermelo, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.

Dedekind, R., *Was sind und was sollen die Zahlen*, Braunschweig, 1888.

Fraenkel A., *Abstract set theory*, North Holland, Amsterdam 1966.

Meschkowski H., *Probleme des Unendlichen, Werk und Leben Georg Cantors*, Friedr. Vieweg und Sohn, Braunschweig 1967.

Sinaceur H., »Diagonalisation«, v: *Encyclopédie philosophique universelle* II, PUF, Pariz 1990.

Prevedel Tomaž Erzar

5. Ta članek, ki ga je podpisal Solomon Feferman, je izšel leta 1987 v *L'infinito nella scienza*, Istituto della Ecciclopedia Italiana, str. 151-210.

Tomaž Erzar

IZ KOLIKO TOČK JE ČRTA?

Privlačnost Cantorjeve matematike in celotne teorije množic je gotovo tudi v tem, da je mogoče njune izreke dokazati z minimalnimi sredstvi; njune izpeljave lahko razume vsak, četudi ne pozna operacij višje matematike, pravzaprav mu v neki strogo izpeljani aksiomatiki teorije množic ni treba poznati niti seštevanja, celo štetja ne. To je razumljivo, kajti v tem je bistvo aksiomatske metode: napredovati od najosnovnejšega in zato najabstraktnejšega. Tega za Cantorjevo matematiko sicer ne bi mogli trditi v celoti, toda njegova teorija se v letu 1883, ko je nastal peti sestavek niza »Über unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten«¹, vrti le okoli treh zelo splošnih pojmov, fundamentalnega zaporedja, bijektivne preslikave in dobre urejenosti.

Po eni strani se zdi, da tudi sam Cantor svojo teorijo razume kot prehod k čedalje bolj abstraktnim pojmom in da je za razumevanje in tudi nadaljevanje teorije dovolj, če ustrezno abstrahiramo od konkretnih primerov. Toda po drugi, ki je najbrž ni treba pojasnjevati, velja, da samo abstrahiranje ne odkrije, ne izpostavi vselej pomembnih lastnosti oziroma ne razgali strukture; vsekakor je treba dodati, da brez spretnega manipuliranja z različnimi konkretnimi primeri ne bi bilo hevristično zanimivih abstraktnih rezultatov.

Tako je mogoče reči, da se Cantorjeva matematika giblje po poti, ki pelje od zaporedja naravnih števil $1, 2, 3, \dots, n, \dots$ k množici naravnih števil N , ki jo zapišemo v oklepaju $(1, 2, 3, \dots, n, \dots)$. Na tej poti, ki začenja z manipuliranjem »naravnih« zaporedij, se pod površjem očitnega reda odpre mreža relacij, ki vzpostavlja neko drugačno, abstraktno urejenost, ki velja za poljubne množice in poljubne elemente. Pot aksiomatike je glede na to pot obrnjena: s pomočjo neke abstraktne urejenosti, ob opori na aksiome, rekonstruira očitno, se pravi pojavno strukturo. Če vzamemo za merilo tega odmika od pojavnega reda pojma bijektivne preslikave in dobre urejenosti, potem gre pot Cantorjeve matematike od primerjanja moči množic, ki jo med »naravnimi zaporedji«

1. Prim. slov. prevod v tej številki revije.

opravi bijektivna preslikava, do primerjanja, ki ga omogoča dobra urejenost primerjanih množic; točneje, od neproblematičnega »parjenja« elementov iz dveh strogo linearno urejenih zaporedij do »parjenja« elementov, ki ga omogoča strogo linearna razporeditev elementov v tako strukturo, kjer ima vsaka podmnožica te razporeditve prvi element, to pa je kar struktura dobro urejene množice.

S tem je nakazan problem, ki se je postavil na pot Cantorjevi matematiki: na prehodu od »naravnih« zaporedij k množicam se je abstrahiranje znašlo pred mejo. Meja abstrahiranja, videli bomo, se pojavlja po eni strani kot neodpravljeni videz, kot očitnost, ki se je ne da razgraditi, po drugi kot konkretnost, od katere ni mogoče abstrahirati.

I. Čas pred odkritjem antinomij v teoriji množic leta 1905, ali če upoštevamo Cantorjevo korespondenco z Dedekindom, že leta 1899, je čas, ko je Cantor po njej že prehodil najmanj polovico poti, ki nikakor ni bila lahka. Čeprav je v strogo matematičnem okviru devetnajstega stoletja mogoče pokazati na tokove ali vsaj usmeritve, katerim pripada Cantor in jih v prvih letih dela, denimo do leta 1872, nadaljuje, je njegova teorija množic vendarle samostojni, celo samotarski radikalni podvig. Kar potrjuje začetni odpor in obotavljivost Cantorjevih kolegov in kar še najbolj ponazarja tedanji Kroneckerjev finitistični projekt »aritmetizacije« analize: zvesti teorijo števil na naravna števila. Cantor gre povsem v nasprotni smeri: ne samo da je v svojih prvih dokazih izpeljal konstrukcijo iracionalnih števil, s čimer jim je dal enako objektivnost kot racionalnim številom, ki so služila za temelj konstruiranja, temveč je isto objektivnost prenesel na neskončna števila. Če je finitistični projekt njegovega nekdanjega berlinskega profesorja zaznamovala težnja po zvedbi matematičnih pojmov na očitno, potem Cantorjeve izpeljave v prvi vrsti prekinjajo z očitnim in ga konstruirajo iz splošnih, povsem abstraktnih pojmov. Od tod vtis, da se teorija ukvarja s paradoksi ali jih ustvarja, ki je znak prekinitve z očitnim; poenostavljeno rečeno, teorija transfinitnih ordinalnih in kardinalnih števil razbija očitnost intuicije, ki se od nekdanj drža štetja in merjenja: ordinalna števila štejejo tam, kjer se konča zaporedje naravnih števil, se pravi, kjer štetje ni hkrati seštevaje, medtem ko kardinalna števila merijo neskončne množice, ne da bi bilo merjenje vezano na geometrijske reprezentacije, se pravi na dolžine daljic ali razdalje med točkami.

Pojem neskončnega, ki ga nosi s seboj teorija transfinitnih števil in z njo teorija množic, je tako pojem, ki v matematiki dokončno naznanja konec sklenjenega sveta očitnih in na končne, konkretne množice omejenih aksiomov. Cantorjev poseg povzroči, da se v kasnejši aksiomatiki pogled obrne: od vsega začetka, se pravi s prvimi aksiomi (»Obstaja prazna množica; konstruiramo lahko neskončno množico«), smo, koyréjevsko rečeno, v praznem univerzumu modernega sveta, v neskončnem, čigar omejitvev in posebni primer je končno. V nasprotju s tem Cantor svoje teorije ne pojasnjuje kot rez v teoriji števil, temveč kot prestop, še najraje pa kot nadaljevanje, ki ga omogoča preprosto abstrahiranje: obljublja nič manj kot štetje, ki je najbolj naravna operacija v končnem, v neskončnem oziroma z neskončnim. V dojemanju lastnega raziskovanja v matematiki se Cantor torej opre na očitno, in morda je prav ta videz naravnosti in očitnosti, ki nima le pragmatičnih razlogov, vsaj deloma kriv za to, da je iztek Cantorjeve teorije množic v aksiomatski obrat matematike mnogo manj znan in da Cantor ni dobil svojega mesta med tistimi, ki so izpraznjeni neskončni univerzum zapisali v formule teorije množic. Kam se potemtakem opira ta videz, če ni samo taktičen?

Tu je potrebno opozorilo: za svojo matematiko Cantor ne rabi opore v filozofskih komentarjih. Videz zložnega prehoda v njegovi teoriji transfinitnih števil torej ne nastaja zaradi Cantorjevega filozofiranja in še manj zaradi nekakšne teologije, ki je poskrbela za to, da je ob transfinitnem ostalo še dovolj prostora za Absolutu in je tako celo antinomijo množice vseh množic interpretirala kot dokaz za njegovo nedosegljivost in nedoumljivost. (Ne samo da še danes matematiki ne vedo, kakšno težo naj dajo Cantorjevim sporadičnim, nikoli razvitim filozofskim namigom, celo njegovi sodobniki so mu v vsej dobronamenosti svetovali, naj opusti filozofske komentarje, ki so preprosto za matematike zavajajoči, za filozofe pa neuporabni. Res je tudi, da sam Cantor ni vselej vedel, kaj bi z njimi, in je imel zlasti do teoloških razpravljanj ob teoriji transfinitnih števil dvoumen odnos.)

Cantorjeva teorija nastaja kako stoletje za tem, ko se je filozofija ločila od matematike in ko je bilo neko več stoletno poglavje, ki seže nazaj do Zenona in ki bi mu lahko dali naslov »problem limite - od paradoksa do pojma«, zaključeno. Pri Cantorju najdemo le še daljni odmev pojmovanj o infinitezimalnih velikosti, ki so nerazdružljivo povezala matematiko in filozofijo pri Pascalu, Newtonu, Leibnizu ali d'Alembertu. Gotovo je, da po

Heglu ni bilo veliko filozofov, ki bi brali Lagrangea in bi se jim problem količin, ki postajajo neskončno majhne, tako da jih v računu sicer uvedemo, nato pa po potrebi zanemarimo, zdel vreden omembe. Cantorjevi filozofski sogovorniki praviloma niso mlajši od Kanta; oporo za uvedbo pravega neskončnega Cantor išče v časih, ko je bil ta koncept ujet v podobo paradoksa ali kako božjo podobo; in če Cantor piše obsežna, s citati in matematičnimi dokazi podkrepljena pisma kardinalu Franzelinu, se še vedno pogovarja s časi, ki jim niti najmanj ni jasno, kako bi bilo mogoče govoriti o neskončnem, ne da bi govorili o Neskončnem. Navsezadnje je vprašanje po tem, iz koliko točk je črta, osrednje vprašanje dobe racionalizma in empirizma, kjer bi lahko pri Leibnizu našli zvezo med monadologijo in teorijo infinitezimalnega računa, ali na primer pri Humu razdelavo razmerja med atomi in relacijami.

Potreba po filozofski podpori konceptu pravega neskončnega ne pojasni, zakaj je Cantor lahko trdil, da gre v njegovi teoriji za golo abstrahiranje. Mirno lahko rečemo ne samo, da Cantorjevo za več kot sto let zgrešeno srečanje s filozofijo ni imelo nobenega vpliva na njegovo matematično teorijo, temveč tudi, da je vse njegove filozofske ali epistemološke komentarje mogoče prevesti bodisi v matematične pojme bodisi v postopke in okoliščine njihovega konstruiranja; kot da bi morali, da dobimo spet strukturo, od Cantorjeve filozofije, kot pravi sam, preprosto abstrahirati. Razloge za to, da Cantorjeva matematična teorija ostaja v okvirih sklenjene, polne podobe sveta in se dojema kot nadaljevanje, je zato treba iskati v sami teoriji. Videz, da gre pri pojmu transfinitnega za korak k poslednjim pojmom matematike in stvarnosti, ki pa je le korak k meji, prehod k meji, ne njena prekoračitev, ima razloge, ki jih je mogoče opisati v strogo matematičnih pojmi. Zadevajo prav tisto, čemur smo rekli neodpravljeni videz, ki ga prinaša meja abstrakcije. Mogoč je zato, ker tega videza Cantor ni uspel razgraditi v sami strukturi.

Ta neodpravljeni videz takorekoč nosi Cantorjevo teorijo, kolikor si v njenem okviru ni mogoče zamišljati postavljanja aksiomov. Zato ima abstrahiranje v njej mejo, ki je razumljena kot meja stvari same, se pravi meja stvarnosti. V tem je vsa dvoumnost meje: po eni strani je zgolj videz, zdi se, da je potreben še en korak, še en napor abstrakcije in bo razgrajen; po drugi pa je stvarnost sama, od katere ni mogoče abstrahirati. Prav to funkcijo meje ima v Cantorjevi teoriji koncept kontinuuma: je videz, ki mu manjka samo še točna matematična definicija, ki ga bo razgradila, hkrati pa je opora stvarnosti, se pravi koncept, ki je zapisan v realno. Tako je koncepcija kontinuuma pri

Cantorju ne le križišče med abstrakcijo in rekonstrukcijo s postavljanjem aksiomov, se pravi abstrakcijo od »naravnih« zaporedij in njihovo rekonstrukcijo na podlagi aksiomov, ki spremenljajo splošno definicijo množice: ker so pri Cantorju aksiomi zapisani v stvar samo, je teorija kontinuuma tudi križišče dveh vednosti: tiste, ki jo je mogoče dokazati z dvigom abstrakcije k splošnim izrekom, in neke nedokazljive vednosti, ki tiči v aksiomih.

II. Položaj leta 1884 je bil za Cantorja nenavaden iz dveh razlogov; po eni strani je imel pred seboj vse elemente kasnejše, bolj sistematične teorije, ki jo je predstavil v *Beiträge*² leta 1895, po drugi pa se je bolj kot kdajkoli prej zavedal, da mu manjka sklepni dokaz teorije. O tem govori usoda šestih sestavkov iz serije »Über unendliche, lineare Punktmannichfaltigkeiten«, v katerih je napovedal vrsto rešitev, ki so morale počakati dobrih deset let, med njimi zlasti razrešitev problema moči kontinuuma, ki tudi tedaj niti kasneje ni dočakala rešitve, čeprav pisma kažejo, kako prizadevno in napeto je Cantor iskal rešitev okoli leta 1895 in 1899. V skladu s tem položajem je leta 1884 v Cantorju naraščal občutek ogroženosti in razdraženost spričo odklonilnega, morda sovražnega vzdušja med berlinskimi eminencami, zlasti pri Weierstrassu in Kroneckerju; doslej neuresničena želja za priznanjem je bila spet odložena. Tega leta Cantor prekine dolgoletno stalno dopisovanje z Dedekindom, ki je bil od 1877 edini Cantorjev sopotnik v matematiki: v njuni korespondenci je takorekoč vsa dotedanja Cantorjeva teorija. Dopisovanje bo obnovil šele leta 1897. Vrhunec psihične krize in enomesečno hospitalizacijo, ki ji sledi jeseni 1884, prinesejo, kot pravijo biografi, družinske obveznosti, zaradi katerih prekine sicer povsem nedolžno, morda celo spodbudno potovanje v Pariz, a gotovo tudi mrzlično iskanje rešitve problema kontinuuma, za katero se mu je oktobra zdelo, da jo je ima, a jo je moral po tednu dni razglasiti za napačno. Toda zdravljenje ne prinese pomiritve; sledijo mu koraki, ki so bili deloma ali v celoti izvani s Cantorjeve strani: prekinitev stikov z Mittag-Lefflerjem, ki mu je po sporu z uredniki *Crellovega Journala* odprl vrata svojega matematičnega časopisa; poskus sprave s Kroneckerjem, ki pa ga je spričo prijaznega sprejema na matematikovem domu le še bolj prepričal v njegovo pretkano zvitost in zlonamernost; odvrnitev od

2. Mišljena je razprava, ki je izšla v dveh delih pod naslovom »Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre« v *Mathematische Annalen*.

matematike in poučevanje filozofije. V času do leta 1891, se pravi do Kroneckerjeve smrti, ki bo preprečila njuno odkrito konfrontacijo na prvem mednarodnem kongresu matematikov, ki si jo je Cantor zelo želel in se nanjo ves čas pripravljaj, je objavil le dva članka v filozofskih revijah, medtem ko je iz pisem razbrati, da so ga zanimale reči, kot so kontroverza Bacon-Shakespeare, protozidarstvo in drobci iz literarne zgodovine. Leto 1895 bo prineslo objavo *Beiträge*, torej drugega in zadnjega vrha Cantorjeve teorije po *Grundlagen*³; po drugi hospitalizaciji leta 1899 in šoku, ki ga je na tretjem mednarodnem kongresu leta 1904 povzročilo domnevno ovrženje hipoteze o kontinuumu, se Cantor do smrti leta 1918 ne ukvarja več z matematiko.

Cantorjeva teorija v *Grundlagen* sloni na treh velikih pojmi: bijekcija ali bijektivna preslikava, fundamentalno (Cauchyjevo) zaporedje in dobra urejenost. Pojem bijektivne preslikave, ki ga je Cantor našel pri Bolzanu, ni le časovno prvi, temveč je prvi tudi po plati očitnosti, kolikor omogoča primerjanje »naravnih« zaporedij, ne da bi bilo treba izpostaviti pravilo, po katerem elemente primerjanih množic uredimo v pare. Tako lahko primerjamo zaporedje naravnih števil in zaporedje parnih naravnih števil ali kvadratov naravnih števil: če lahko elemente teh množic obojestransko enolično preslikamo, imamo take množice za ekvipolentne. Pri preslikavi se opremo na strogo linearno urejenost »naravnih« zaporedij z relacijo »manjši« in na očitno dejstvo, da imajo taka zaporedja začetek. Zlahka pa preslikavi poiščemo tudi splošno funkcijo: npr. $f(x) = 2x$ ali $f(x) = x^2$. Edini pogoj primerjanja teh »naravnih« množic z množico naravnih števil N je, da je množico mogoče urediti v tako zaporedje, ki ga lahko indeksiramo z naravnimi števili. Z bijektivno preslikavo je Cantor na začetku svoje poti v teoriji transfinitnih števil uspel dokazati, da je moč algebrائيh števil enaka moči naravnih števil, se pravi, da je množica teh števil števno neskončna, in da je moč realnih števil večja od števne neskončnosti.

Pojem fundamentalnega zaporedja je druga gonilna sila Cantorjeve teorije, ki pa ga tu le omenjam. Svojo vrednost je Cantorju pokazal ob definiranju iracionalnih števil, kasneje pa je s pojmom prvega odvoda odprl temeljno problematiko topologije množic; z njim so povezani pojmi stikališča,

3. Prevedeni peti sestavek iz serije "O neskončni linearni množici točk" je izšel tudi kot samostojna publikacija s polnim naslovom *Grundlagen einer allgemeinen Mannichfaltigkeiten. Ein mathematisch-philosophischer Versuch in der Lehre des Unendlichen*, G. Teubner, Leipzig 1883.

perfektnosti, povezanosti, skratka pojmi, ki presegajo aritmetiko množic in obravnavajo ne več števila, ampak točke v prostoru. (Prav slavna ti. Cantorjeva množica namreč kaže, da je mogoče po aritmetični poti zgraditi množico z močjo kontinuum, ki pa je polna lukenj, oziroma je sestavljena iz samih lukenj. Od tod je nastala potreba po novih topoloških definicijah, ki bi preprečile tako »raztrgano« definicijo kontinuum. Neproblematizirana zveza med številom in točko na premici, oziroma med linearno koncepcijo števila in številsko podobo geometrije se je tako prekinila.)

Daleč najbolj daljnosežen pojem iz časa nastanka *Grundlagen* pa je pojem dobre urejenosti neke množice. Toda če naj se približamo strukturi dobre urejenosti, ki posega v sam sklepni, nikoli dokazani del Cantorjeve teorije, se moramo vrniti k pojmu bijektivne preslikave. Rekli smo, da je Cantorjeva teorija na poti med primerjanjem moči množic, ki ga omogoča bijekcija, in primerjanjem, ki ga zagotavlja dobra urejenost množic, trčila na mejo, ki je prav v tem, da njegova teorija nima prostora za postavljanje aksiomov. Rekonstrukcija poti od bijekcije do dobre urejenosti bo tako pot najmanj dveh aksiomov: aksioma substitucije in aksioma izbire.

III. Videli smo, da je bila bijekcija uspešna le v dveh korakih: omogočala je »parjenje« »naravnih« zaporedij in dokaz o tem, da tako parjenje ni možno med naravnimi zaporedji in realnimi števili. Prvi Cantorjev korak v teorijo transfinitnih števil je bila tako utrditev zgolj dveh različnih moči množic: števno neskončne in neštevno neskončne.

Za uspešno bijektivno preslikavo potrebujemo način izbire elementov iz dveh množic, način »parjenja«, ki ga lahko v splošnem opišemo kot tvorjenje urejenega para, v katerem na prvo mesto v paru postavljamo elemente ene množice, na drugo mesto elemente druge. (Od tod oznaka urejeni par, ker sta mesti v paru nezamenljivi. Vsako mesto se polni samo iz ene množice. Urejeni par zapišemo kot $((a), (a,b))$, kjer se razlika med mestoma kaže kot ponovitev enega od obeh elementov, tj. kot ponovitev, ki zaznamuje mesto.) Toda ta definicija urejenega para, ki se mu v matematiki pravi kartezični produkt, je še preveč splošna, saj omogoča, da isti element nastopa v več parih. Pravilo, ki to preprečuje, denimo neko pravilo identificiranja, je v »naravnih« zaporedjih transparentno, kar seveda pomeni tudi nevidno. Tako pravilo v »naravnih« zaporedjih je relacija $\prec$, ki množico števil strogo

linearno uredi, kar pomeni, da ni mogoče, da bi bili dve poljubni števili glede na to relacijo enaki. Števila so tako v zaporedju popolnoma identificirana.

Najstrožje pravilo identificiranja pa je kar bijektivna preslikava. Bijekcija je namreč ekvivalenčna relacija, ki ima to lastnost, da če jo apliciramo na množico samo, to množico razgradi na same disjunktne neprazne podmnožice, katerih unija je začetna množica. Unijo imenujemo faktorska množica, podmnožice pa ekvivalenčne razrede, ker imajo to lastnost, da se v njih nahajajo vsi glede na aplicirano relacijo ekvivalenčni elementi, ki jih zato lahko zamenjamo z njihovim reprezentantom. Vsak element je torej v enem razredu, vsi ekvivalenčni elementi pa v istem. Če je ta relacija enakost, potem so vsi enaki elementi v istem razredu. Parjenje »naravnih« zaporedij torej predpostavlja, da imamo opraviti s samimi faktorskimi množicami. (Primer: množica racionalnih števil je faktorska množica množice celih ulomkov glede na relacijo enakosti med ulomki: število $1/2$ je potem reprezentant ekvivalenčnega razreda, v katerem so elementi $2/4$, $7/14$ itn.)

Toda Cantor je leta 1895 ugotovil, da množice, ki so sicer strogo linearno urejene z relacijo »<«, niso primerljive. Taki množici sta na primer množica racionalnih števil Q in množica realnih števil R , ki ju je glede na njuno neprimerljivo urejenost Cantor označil z različnima tipoma. Za razliko od tipa urejenosti, ki ga lahko vzpostavimo v množici naravnih števil, vidimo, da ta dva tipa nimata začetka; še več, medtem ko je množica Q faktorska množica, ni jasno, kako bi lahko konstruirali faktorsko množico realnih števil. Zdaj je mogoče razumeti, kakšno novost je uvedel pojem dobre urejenosti, ki ga je Cantor postavil v osnovo prehoda k transfininitnim številom. V tem je seveda tudi ironija naravnosti ali očitnosti tega prehoda, kajti ko ga enkrat postavimo na strukturo dobre urejenosti množice, smo na najboljši poti k meji sleherne očitnosti, se pravi na poti k aksiomom. Koncept dobre urejenosti množice prinaša neko strukturo, ki je šibkejša od ekvivalenčne relacije, a vseeno zagotavlja primerljivost vseh množic.

Faktorska množica je posebni, zelo točno definirani in priročni primer družine množic, ki je najsplošnejši pojem. Če hočemo razumeti prehod od bijektivne preslikave do strukture dobre urejenosti, potem moramo še prej prehoditi pot od pojma družine množic do faktorske množice. Faktorsko množico dobimo tako, da vsakemu elementu začetne množice priredimo eno podmnožico (ekvivalenčni razred) in vsaki podmnožici priredimo ekvivalentne, denimo, enake elemente. Ta porazdelitev tako ustvari nove

entitete, nove točno definirane enote, kajti namesto elementov lahko uporabljamo njihov razred. V tem je v bistvu formuliran splošni princip abstrakcije, ki ne povzroči nič drugega, kot da elemente na nek popolnoma urejen način zamenja z množicami. Taka zamenjava, kolikor je trivijalna, kot se temu reče v matematiki, je seveda v hevrističnem pogledu tavnološka. Družina množic opisuje operacijo prirejanja elementov množicam v splošnem: tu vemo le to, da je mogoče vsakemu elementu dane množice prirediti samo eno množico, katerih unija tvori dano množico.

V čem je bistvena razlika med družino množic, ki jo omogoča vsaka ekvivalenčna relacija (torej tudi bijektivna preslikava), se pravi faktorsko množico, in družino množic v splošnem? Če lahko v prvi elemente zamenjamo z razredi, ki so seveda množice (npr. elemente $2/4$, $3/6$, $12/24$ zamenjamo z ekvivalenčnim razredom z reprezentantom $1/2$), v drugi ne moremo narediti več kot to, da odpravimo možnost, da bi en element dane množice v družini množic pripadal dvema množicama. (Lahko pa seveda enaki elementi pripadajo različnim množicam, ali vsi elementi eni.) Kar naredimo z družino množic, je, da elemente dane množice zberemo v nove množice, ki svojim elementom določijo minimalno skupno lastnost: »biti element te množice«. Toda ta korak je izredno pomemben: elementom, ki so v začetni množici popolnoma nediferencirani in neidentificirani, da minimalno definicijo, ki te elemente dvigne z ravni dane množice na prvo bolj abstraktno raven. Ta raven je bolj abstraktna zato, ker ima točno eno definicijo več od prejšnje, prav definicijo, po kateri tvorimo družino množic.

Ta moment »definicije več« kaže vnaprej na to, da so bili elementi začetne množice brez definicije, brez kakršnekoli lastnosti, kar pomeni, da so sicer lahko obstajali, toda niso imeli imena. (Če jim podelimo neko definicijo, denimo da so ti elementi podmnožice, potem bomo s tvorjenjem družine dobili kar potenčno množico začetne množice, ki je definirana kot množica vseh podmnožic neke dane množice.) Moment »definicije več« je torej označevalna poteza, prvi rez v nediferencirano mnoštvo, ki za svojo utemeljitev potrebuje aksiom. Kaj namreč pomeni podelitev minimalne lastnosti? Točno garancijo, da bodo odslej vsi elementi imeli imena, se pravi da so označevalne entitete. Aksiom, ki podpira definicijo družine množic, t.i. aksiom substitucije, pravi, da lahko vsakemu elementu priredimo množico in tvorimo množico takih množic. (Aksiom substitucije ima svojo vzporednico v aksiomatični logiki v obliki razlikovanja med substitucijsko in objektno

definicijo kvantifikacije: glede na objektno definicijo je v splošnem substitucijska pomankljiva, kajti opira se prav na to, da ni objektov brez imen in da ni imena, ki ne bi poimenovalo objekta. Teorija množic to pomanjkljivost odpravlja z aksiomi: prvo z aksiomom substitucije, drugo z aksiomom o prazni množici.)

Zdaj je mogoče opaziti še eno potezo abstrahiranja, kakor ga ureja faktorska množica: ekvivalenčnost razredov zagotavlja ne le popolne prevedljivosti definicij ene ravni v višjo raven, ampak tudi navzdol, kar pomeni, da ne le tvori nove entitete, ampak jih tudi odpravlja. To pa v splošnem ni mogoče, na kar opozarja prazna množica, ki je prav ime brez objekta.

Vsak preskok od elementa k množici, ki je gibalno celotne teorije množic (prazna množica je lahko element same sebe, kar pomeni, da ni prazna, temveč ima svoj objekt), pomeni neutemeljen prehod abstrakcije, ki ga mora podpreti utemeljitev v sami stvarnosti; to utemeljitev prinaša aksiom substitucije, ki s tem zakrije neutemeljenost tega prehoda.

IV. Še vedno smo daleč od tega, da bi lahko staknili oba ekstrema: faktorsko množico kot najmočnejšo družino množic in splošno definicijo množice. Razkorak med njima je enak razkoraku med maksimalno in minimalno določitvijo, se pravi med imenom, ki se popolnoma prilega objektu, in zgolj tem, da ima objekt neko ime. Aksiom substitucije torej zagotavlja označevalno eksistenco objektov, ne zagotavlja pa eksistence onstran minimalne lastnosti, onstran označevalca. Paradoks zbližanja med najstrožjo, t.j. ekvivalenčno relacijo in minimalno relacijo, ki je prav relacija ujemanja med objektom in imenom, je, da bo to zbližanje v teoriji množic omogočila neka eksistenca onstran označevalca. Se pravi nek dodatni aksiom, ki bo zagotovil obstoj neke neutemeljene izbire med objekti v neki družini množic, aksiom izbire. Ta nas bo vnaprej opozoril na to, da je definicija družine množic pravzaprav ničelno izhodišče, kjer so odprte vse poti.

Če se je Cantor leta 1884 po eni strani zavedal, da njegovi teoriji transfinitnih števil manjka sklepni del, se pravi dokaz o moči kontinuumu, pa je po drugi strani na dokaz, da lahko vsako množico dobro uredimo, dokaz, ki ga napove v *Grundlagen*, preprosto spregledal. Toda prav struktura dobre urejenosti bi mu odprla pot k aksiomom, torej k temu, da bi prekoračil mejo abstrakcije. Aksiom o dobri urejenosti je bil prvi eksplicitirani eksistenčni

aksiom v teoriji množic. (To meče na Cantorjevo ubadanje z nekonsistentnimi množicami leta 1899 povsem drugačno luč od tiste, v kateri je Russell predstavil napako Fregejevega sistema. Russelov opomin zadeva prav eksistenco: *ne obstaja* množica množic.) Od tod bi si lahko delno tudi pojasnil neuspeh hipoteze o kontinuumu: tako pa je nad teorijo še vedno visela hipoteka morebitne neprimerljivosti med močjo množice realnih števil in močjo množice $\mathbb{N}$. Če bi veljalo, da so vse množice lahko dobro urejene, potem bi bile moči vseh množic primerljive in bi sestavljale lestvico kardinalnih števil, ki bi tudi bila dobro urejena. To bi pomenilo, da je tudi moč kontinuumu neko kardinalno število. Ostala bi samo še naloga, da ugotovimo katero. Toda vse do leta 1904 med teorijo dobro urejenih množic, oziroma ordinalnih števil, in teorijo njihovih moči, oziroma kardinalnih števil, ni bilo dokazane povezave.

Neposredna spodbuda za Zermelovo preučevanje pogojev dobre urejenosti je bil zmotni Königov dokaz o neveljavnosti hipoteze o kontinuumu na tretjem mednarodnem kongresu v Heidelbergu leta 1904; zaradi njega je Cantor doživel veliko razočaranje in ponizanje pred svojimi simpatizerji, ki jih takrat ni bilo več tako malo. To je spodbudilo intenzivno iskanje napake v Königovem dokazu, ki res ni vzdržal več kot nekaj dni med kongresom. Problem se je takrat izpostavil v naslednjih terminih: če naj bo vsako kardinalno število na listi vseh kardinalnih števil, ki so primerljiva med seboj, potem je treba dokazati, da je vsako množico mogoče dobro urediti. Pri končnih množicah je mogoče dobro urejenost doseči z zaporednim izbiranjem elementov, ki naposled izčrpajo celotno množico. Vprašanje je, zakaj bi tudi v transfinitnem ne smeli uporabiti istega postopka in si zamišljati transfinitne izbire zaporednih elementov: v množici bi izbrali prvi element, nato iz ostanka drugi element itn.; če bi se izbiranje končalo, še preden bi izčrpali množico, bi izbiro prvega elementa ponovili in oba postopka ponavljali do izčrpanja množice. Zermelo se je izognil zaporednemu izbiranju in izčrpavanju tako, da je začel hkrati z vsemi elementi in sicer je iz vsake neprazne podmnožice vzel po en element. To izbiro je imenoval pokritje, v tem primeru pokritje potenčne množice. V naslednjem koraku je definiral pokritje elementov v posebnih množicah, ki pa so bile dobro urejene. Nato pa je dokazal, da je celota tako pokritih dobro urejenih elementov tudi dobro urejena in da pokrije začetno množico, s čimer je bila dokazana dobra urejenost poljubne množice.

Zermelov dokaz je bil popoln, toda polemike so se z njim šele začele. Dokaz zahteva, da priznamo možnost, da obstaja taka množica, kakršno je Zermelo postavil na začetek dokaza: množica, ki jo dobimo tako, da iz nepraznih podmnožic začetne množice, izberemo en element. Obstoj take množice je Zermelo poimenoval aksiom izbire, ki ne zatrjuje kake posebne lastnosti množice ali elementov, temveč samo eksistenco. Pomisleki, ki jih je sprožila ta eksplicitna formulacija aksioma, so bili zato nasprotni tistim, ki so jih finitisti uporabljali zoper obstoj transfinitnih števil: če so bila iracionalna in neskončna števila zgolj konstrukti brez objektivne eksistence, zgolj prazne definicije, potem je obstoj izbrane množice zgolj eksistenca brez definicije. Toda če je bilo finitistom mogoče odgovoriti, da v matematiki eksistenco utrdimo točno tako, da izpostavimo značilno lastnost, se pravi ime nekega predmeta, potem je ob Zermelovem aksiomu tak odgovor nemočen, saj gre tu za eksistenco brez značilnosti, se pravi za predmet brez imena: v dokazu ni določeno, po kakšni lastnosti izbiramo elemente v novo množico.

Kaj potem pomeni vzeti en element iz poljubne neprazne podmnožice? To ne pomeni nič drugega, kot da nek element identificiramo, se pravi ga razločimo od drugih entitet in drugih elementov. Če torej ni pravila izbiranja elementov, tudi nimamo pravila za njihovo identifikacijo: edina pot, ki preostane, je zatrditev obstoja, ki pomeni izstop iz kroga definiranja naravnost v eksistenco. V tem obratu je mogoče z vidika Zermelovega dokaza videti vso težavo poti, ki jo je prehodila teorija transfinitnih števil oziroma množic: če si je na začetku prizadevala za čisto definicijsko, označevalno eksistenco svojih predmetov, za ločitev - v Cantorjevih terminih - med imanentno realnostjo matematike in transientno realnostjo fizike, je ob aksiomu izbire ta ločitev postala nepovratna. Potreba po neutemeljeni zatrditvi obstoja dokazuje, da obstoja ni mogoče vselej izpeljati iz definiranja, se pravi iz označevalca.

Tako množico je mogoče opisati tudi kot kartezični produkt neke neprazne družine množic. Aksiom tako pravi, da je kartezični produkt družine nepraznih množic neprazna množica. Od tod se je mogoče še enkrat ozreti nazaj k faktorski množici: urejenost v faktorsko množico je predpogoj za tvorjenje kartezičnih produktov med elementi dveh »naravnih« zaporedij; šele po tej abstraktni porazdelitvi elementov v ekvivalenčne razrede je mogoče parjenje. Tu pa je položaj obrnjen, najprej tvorimo kartezični produkt, še preden vemo, kdaj sta dva elementa ekvivalentna, oziroma enaka. Aksiom je zato prav obrnjena abstrakcija: če abstrakcija v faktorski množici tvori nove

entitete konstrukcijsko, na povsem urejen, z ekvivalenco definiran način, potem je aksiom izbire sestop nazaj k objektu, ki še nima imena.

V tem smislu gre aksiom izbire tudi v nasprotno smer glede na aksiom substitucije. (Če je slednji na strani substitucijske definicije kvantifikacije v logiki, potem je aksiom izbire vzporeden objektni definiciji.) Aksiom substitucije zaznamuje mejo označevanja z notranje strani, tako da opisuje pogoje za vstop v označevalec: treba je imeti ime, treba je imeti označevalec, ki te reprezentira za drug označevalec. Aksiom izbire pa sestopa iz označevalca s tem, da sam postane označevalec, torej tisti, ki podeli ime: aksiom izbire priključuje v življenje neko posebno množico. Zato ima v teoriji množic oznako eksistenčni aksiom.

V. Iz vidika te nepovratne ločitve je mogoče pokazati na strukturne razloge za neuspeh hipoteze o kontinuumu. Rekli smo, da koncept kontinuuma pri Cantorju stoji na meji abstrakcije, kolikor ta trči ob potrebo po postavljanju aksiomov. To mejo lahko sedaj dojamemo kot mejo, ki ga zaznamuje razlika med aksiomoma substitucije in izbire. Aksiom substitucije zbuja videz, da je razgrajevanje, ali drugače, označevanje brezmejno, medtem ko aksiom izbire zatrjuje obstoj neke konkretnosti, katere ni mogoče razgraditi. Funkcija videza in poslednje realnosti, ki jo ima v Cantorjevi teoriji koncept kontinuuma, je tako dobila svojo strukturo v tem, čemur pravimo logika označevalca. Ostane še, da pokažemo njegovo matematično strukturo.

Hipoteza o kontinuumu trdi, da je mogoče moč množice realnih števil R oziroma njeno kardinalno število uvrstiti na lestvico kardinalnih števil takoj za kardinalnim številom množice naravnih števil N . Za to bi bilo potrebno dokazati, da je R dobro urejena množica in da ni nobene druge množice, ki bi bila po moči med kardinalnima številoma N in R , da torej med njima ni nobenega kardinalnega števila. Množica R ima to lastnost, da je potenčna množica množice N . Z aksiomom izbire lahko dokažemo dobro urejenost vsake množice, torej tudi množice R , toda problem je v tem, da ni mogoče dokazati drugega dela: opira se namreč na definicijo potenčne množice, ki je posebni primer družine množic, v katerih so vse podmnožice začetne množice, v tem primeru množice N . Toda obstoj take izbire je kakor v aksiomu izbire tudi tu lahko utrjen le z aksiomom: prehod od družine množic k neki strukturi, ki bi imela »definicijo več«, je povsem odprt. Kakor za definicijo izbirne množice nismo našli načina konstruiranja te množice, ki

smo si jo morali zagotoviti po poti aksioma eksistence, tako bo tudi konstrukcijo potenčne množice moral nadomestiti aksiom. Ta preskok v eksistenco v obeh aksiomih je v matematiki od Cohena naprej (1963) opredeljen kot neodvisnost oziroma nedokazljivost obeh aksiomov glede na aksiomatski sistem teorije množic, ki sta ga postavila Zermelo in Fraenkel. Moč kontinuum je danes v matematiki označena z alef, kar pomeni, da je množica realnih števil dobro urejena in ima svoje kardinalno število, da pa ji ni mogoče določiti indeksa, ki bi jo uvrstil na lestvico kardinalnih števil. Ali drugače, o številu točk na črti je mogoče reči le, da je to število nek *alef*.

Problem, ki ga je imel Cantor s kontinuumom, je bil zato na nek način enostavnejši: zanj je kontinuum vselej obstajal, čeprav je bil prešibko definiran. Zato je lahko dejal, da je definiranje kontinuum stvar abstrakcije: gre le za to, da konkretni primer razgradimo, se pravi mu odvzamemo intuitivno očitnost, in ga dokončno definiramo. Od tod njegovi poskusi v topologiji, ki jasno kažejo, kako se je teorija konkretnih množic števil odklonila v teorijo množic točk. Od tod definicija diskontinuum, ki razgrajuje očitnost neke linearne podobe kontinuum: moč kontinuum ima lahko tudi množica lukenj.

Sedaj se lahko vrnemo k vprašanju, kam je bila poleg matematike še zasidrana eksistenca kontinuum pri Cantorju? Na kakšno ozadje so bile pripete konstelacije točk in definicije števil? Ali drugače, kaj jim je preprečevalo, da niso zdrsnile v brezno praznega prostora, ampak so se zarisale na nekem polnem ozadju, zadnjem ovoju tega sveta, ki je tudi zadnja definicija pred Absolutom, pred katerim ne vzdrži nobena definicija? Tu je razlaga s Cantorjevimi epistemološkimi in filozofsko-teološkimi komentarji še najbolj na mestu, čeprav potrebuje bistveno dopolnilo. Najbolj pri roki je njegova podoba zaprtega univerzuma, univerzuma, v katerem, kot pravi Cantor, smo vsi del Enega, in v katerem je materialna substanca sestavljena iz števno neskončno delov, substanca etra iz neštevno neskončnih delov. Potem je tu Cantorjeva epistemologija, ki premošča razkorak med strogimi matematičnimi pojmi in to filozofijo Enega. Cantorjev cilj v epistemologiji je bila organska razlaga, ki bo, kot mehanična razlaga, temeljila na matematični strogosti, in sicer strogosti transfinitne teorije, vendar bo za razliko od mehanične zmoгла pojasniti naravne pojave. Nadaljnji pomembni del te epistemologije predstavlja koncepcija porajanja pojmov: nastanek novega pojma je razdeljen na dva koraka, v prvem pojem nastane tako, da svojo

začetno, prazno vsebino napolne prek opredelitev, ki mu jih v mišljenju dajejo sorodni pojmi, v naslednjem koraku pa mu pride na pomoč prebujeni vrojeni pojem, ki potrdi ta postopek definiranja. Morda je prav ta koncepcija najboljši primer za to, kako brati Cantorjeve nematematične komentarje, in hkrati tudi pojasnilo, zakaj so ti komentarji padli v pozabo, brž ko so jim znali poiskati matematične vzporednice. Vsekakor koncepcija prebujanja pojmov lepo kaže na zavest o ločitvi med definiranjem, ki začenja iz nič, in eksistenco, ki je že od nekdaj tu, čeprav tega ni mogoče pojasniti.

Dopolnilo, ki ga potrebuje ta razlaga, se mora lotiti te eksistence, ki je, čeprav nepojasnljiva, oziroma jo pojasnjuje lahko le nekaj, kar ima v matematiki obstoj prek aksioma, se pravi, kar nima svoje matematične definicije, popolnoma gotova. Na tej meji se je odvijala drama Cantorjeve matematike: na meji med dokazljivim in gotovim obstojem.

Ovinek

Ta spis izhaja iz zelo zgodnjih let Lacanovega poučevanja: čas njegovega pisanja nas vrača k *Seminarju I*. Tudi *Seminar II*, ki je dobil ime po Jazu,¹ se začne s poudarkom na resnici: njegovo drugo poglavje je posvečeno komentarju Platonovega *Menona*, ki ga je komentiral že Kuyré. Pozazarja čas naravo resnice, ki se poraja v govoru in je zopredstavljen v vednosti. Tem govornim prvim spisom sem postavil nasproti zadnjega iz te knjige, ki nosi naslov »Znanost in resnica«. Kar zadeva vprašanje resnice, ta spis spada v prvo skupino. Tako imamo navdih številnih variacij, ki jim je Lacan dolga časa pravi napredek njegove misli, pred seboj nek razpon, ki v zvezi z resnico predstavlja isto problematiko. Sam sem jo zaznamoval tako, da sem

1. Neavtorizirani zapis predavanja, ki ga je imel J.-A. Miller 9. maja 1959 v sklopu seminarja »Le transfert de l'analyse« (1958/59).

2. *Œuvres*, Seuil, Paris 1966, str. 361.

Jacques-Alain Miller

NOVEMU OZNAČEVALCU NAPROTI¹

Če drži, da v psihoanalizi zametujemo resnico, kaj lahko potem postavimo na njeno mesto? Ali drugače, kako naj uporabljamo vednost, da bomo lahko z njo nadomestili čaščenje, ki gre resnici?

Zdi se, da zbirka, ki jo predstavljajo Lacanovi *Écrits*, kot taka označuje neko močno ločnico in celo deli na dva dela to, kar imenujejo Lacanovo poučevanje. Ta zbirka se zaključí z nekakšnim povzdigovanjem resnice. Če za oporo vzamemo Lacanov spis z naslovom »Variantes de la cure-type«, ki v svojem četrtem razdelku definira analizo kot postopno napredovanje v nevednosti, torej v dialektičnem gibanju resnice, lahko rečemo, da se prva faza Lacanovega poučevanja začne in zaključí s povzdigovanjem resnice.² Prav to Lacanu omogoča, da za formiranje analitikov začrta program z dialektičnimi vsebinami, ki naj bi jih osvojil psihoanalitik.

Ovinek

Ta spis izhaja iz zelo zgodnjih let Lacanovega poučevanja; čas njegovega pisanja nas vrača k *Seminarju I*, Tudi *Seminar II*, ki je dobil ime po *Jazu*, se začne s poudarkom na resnici: njegovo drugo poglavje je posvečeno komentarju Platonovega *Menona*, ki ga je komentiral že Koyré. Ponazarja nam naravo resnice, ki se poraja v govoru in je zoperstavljena vednosti. Tem povsem prvim spisom sem postavil nasproti zadnjega iz te knjige, ki nosi naslov »Znanost in resnica«. Kar zadeva vprašanje resnice, ta spis spada v prvo skupino. Tako imamo navzlic številnim variacijam, ki jim je Lacan dolgo časa pravil napredovanje njegove misli, pred seboj nek razpon, ki v zvezi z resnico predstavlja isto problematiko. Sam sem jo zaznamoval tako, da sem

1. Neavtorizirani zapis predavanja, ki ga je imel J.-A. Miller 9. maja 1990 v svojem seminarju »Le banquet des analystes« (1989-90).

2. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 361.

poudaril, kaj vsebuje dejstvo, da freudovsko resnico označujemo za »grozljivo«. Ta beseda se tu ni znašla po naključju, temveč ima vso svojo težo. Kaže namreč na to, kar je Freud imenoval kastracija in kar Lacan označuje kot resnico. Kastracija pripada resnici, kolikor je ta grozljiva. Zadnjič sem omenil nek stavek, ki se nahaja na 868. strani *Écrits*. To omembo lahko danes potrdim z vztrajnostjo, s katero Lacan na dveh predhodnjih straneh ponavlja besedo »groza«. Ko povzema prozopopejo resnici, ki jo je napisal v najslavnejšem odlomku iz »La chose freudienne«, mimogrede nakaže, da bi po njegovem izrek »Jaz, resnica, govorim« morali izgovarjati in poslušati v grozi. Toda ta izrek, ki nasprotuje temu, kar lahko izluščimo iz nekega njegovega manj razširjenega teksta iz leta 1973, »Lettre aux Italiens«, kjer se beseda groza drži vednosti. Groza se premesti od resnice k vednosti. Ta podrobnost nam kaže ovinek od prve k drugi fazi Lacanovega poučevanja. In ker je bil ta ovinek zakrit z nepretrganim tokom tega poučevanja, lahko rečemo, da ni bil izmerjen v vseh svojih dimenzijah, kot bi bilo treba.

»Groza« je antinomija »želje«. V teoriji analize Freud grozo postavlja na mesto subjektive obrambe, ki je ta sicer ne formulira, pa vendar zaradi nje trpi. Ta obramba je vselej iz reda patetičnega. In groza je ime, ki označuje vrhunec patetičnega. Izbiri med resnico in vednostjo, ki jo moramo narediti tu, urejuje eno vprašanje. To vprašanje se nanaša na termin, pred katerim se subjekt brani: se subjekt brani neke resnice? Neke vednosti? Se pravi brezizhodnih poti [impasse] vednosti, oziroma točneje, realnega kot brezizhodne poti vednosti?

Od nezavednega kot resnice...

Zadnjič sem dejal, da je prvi veliki Lacanov spis, ki ni več vključen v sklop *Écrits*, »Proposition sur le psychanalyste de l'Ecole«. V njem Lacan svojim učencem prinaša prehod [la passe]. Predlaga namreč povsem nov postopek za preverjanje konca analize. Ta spis že uvaja drugo fazo njegovega poučevanja. Seveda ni šlo brez vezi, tako da lahko v spisu najdete formulacije, ki zvenijo po starem. Ta spis bi lahko poskusili razumeti kot nekaj, kar je postavljeno prav na črto preloma. In prav teorija prehoda izhaja iz te črte preloma med prvo in drugo fazo Lacanovega poučevanja. Tudi izbiri, ki jo Lacan nudi psihoanalitiku: »med soočenjem z resnico ali smešenjem naše

vednosti«, ³ je mogoče prebrati na ta način. Ta izraz izhaja še iz prve faze, kjer je to, pred čemer je treba preseči grozo, označeno kot resnica. V istem zamahu pa je pred psihoanalizo postavljena ambicija neke vednosti o resnici. In rečemo lahko, da je celotna druga faza Lacanovega poučevanja podrejena tej ambiciji. V tekstu Lacan namiguje tudi na spis »Znanost in resnica«, ko omenja položaj, kamor je fiksiral psihoanalizo v njenem razmerju do znanosti. ⁴ Ta položaj označi kot položaj, ki naj izlušči resnico, ki odgovarja znanosti. Ta epistemološka umestitev psihoanalize le-to postavlja na drugo stran kot znanost, kolikor ima psihoanaliza za nalogo, da izlušči resnico, ki odgovarja znanosti. Če torej lahko potegnemo nek sklep iz moje omembe spisa z naslovom »Radiophonie« ⁵ na zadnjem predavanju, potem gre za to, da lahko v drugi fazi poučevanja rečemo, da resnica [*la vérité*] ne obstaja.

V naslovu »Znanost in resnica« resnica v ednini ustreza temu, kar bi iz kastracije naredila danost govora. *Resnica ne obstaja* pa sledi iz tega, da obstajajo le različni načini, ki so vsiljeni resničnemu. Nek diskurz je način, ki je vsiljen resničnemu, pri čemer je resničnemu mogoče vsiliti nek način le, če dojamemo, da je resnica kot ena izbrisana. Tu lahko rečemo, da resnica niti malo ni povzdignjena, temveč se kaže kot variabla. Na njeni strani namreč ni mogoče najti nobene konstante.

V spisu »Znanost in resnica« boste našli hvalospev »možem resnice«, ki seveda niso »znanstveniki«, ⁶ torej tistim, ki nam še ostajajo, kot pravi Lacan, pri čemer jih našteje tako, da nam gotovo zbudi pozornost: revolucionarni agitator, pisatelj in, kar poimenujmo ga, Heidegger, kot predhodnik mišljenja, ki prenavlja bit. Ne bom komentiral tega čudnega tridelnega seznama. Opozoril pa bom na neko značilnost, namreč na odsotnost analitika na tem trojiškem seznamu, kot bi se že vsiljevala nekakšna zadržanost do tega, da bi bil psihoanalitik označen kot mož resnice.

V tem spisu gre za spopad med znanostjo in psihoanalizo: »znanost in resnica« pomeni »znanost in psihoanaliza«. Relacija med njima ni povsem pretrgana, temveč drži mesto nekemu paradoksu, kolikor sta namreč znanost in psihoanaliza povezani prek razmerja do subjekta znanosti. Zdi se, da ima

3. *Scilicet I*, Seuil, Pariz 1968, str. 24.

4. *Prav tam*, str. 23.

5. »Radiophonie«, v: *Scilicet 2/3*, Seuil, Pariz 1970, str. 79.

6. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 858. Slov. prevod v: J. Lacan, *Spisi*, Razprave 4/1993, Problemi 8/1993, Ljubljana 1994, str. 309.

psihoanaliza nekaj, kar pripada znanosti, in to je njen subjekt, prav tisti, ki ga dokazuje neko mesto pri Descartesu. Toda hkrati se psihoanaliza zoperstavlja znanosti, kolikor naj bi prevzela skrb za resnico. Celotni spis je namenjen uravnoteženju in artikulaciji tega, da analitska praksa ne implicira nobenega drugega subjekta, ampak prav subjekt znanosti, pa vendar za razliko od znanosti odmerja resnici njeno mesto in se poziva nanjo.

In prav zato, ker se poziva na resnico, lahko Lacan tej konfrontaciji med znanostjo in psihoanalizo doda magijo in religijo, ki v očeh znanosti ne veljata kaj dosti. Znanost nima več potrebe, da bi se spopadala z magijo in religijo, ki sta se ji v preteklosti vendarle postavljali na pot. Uveljavitev znanstvenega diskurza je zahtevala ločitev od magijskih praks in kategorij. Da bi lahko sledili temu, kako se je resnica otresla patetičnega, zadošča, če pogledamo, kako se je znanstvena kemija odtrgala od alkimije. Alkimija je bila praksa, ki je imela na vseh svojih točkah opraviti z resnico. To je bila obljuba neke višje resnice. Sledimo lahko temu, kako se je znanstvena praksa odtrgala od tega ideala resnice. Kar zadeva religijo, sami veste - že samo prek anekdot, ki niso nujno točne, kar pa ne zmanjšuje njihove zgodovinske vrednosti v razvoju znanosti - kakšne ovire je postavljala resnica razodetja, ki je merila na odrešitev človeštva, na pot preiskujoči vednosti, ki se ji ni bilo treba utemeljevati s tem razodetjem. Najmanj, kar prinaša znanost, je razvrednotenje razodetja, ko gre za znanstveno preiskovanje. Poznano vam je, da so v toku zgodovine, še preden se je vsilila znanost v obliki matematične fizike, organizirani predstavniki religije povzročali veliko težav če že ne znanstvenemu duhu, pa vsaj ljudem, ki so se ukvarjali z vednostjo. Pomislimo na tisto, kar so obsodili kot nauk o dvojni resnici v osebi ubogega Sigerja de Brabanta, ki so mu pripisali namero, da je poleg razodete resnice upošteval še eno, niti ne znanstveno, ampak filozofsko in racionalno resnico. Lepo število inkvizitorjev je vneto prečesalo spise Sigerja de Brabanta, kakor se je to zgodilo kasneje z janzenističnimi spisi, da bi našli osumljene trditve. V njegovih spisih so lahko našli pričevanje, da je res želel napraviti prostor za neko drugo, avtonomno resnico, ki bi bila resnica racionalne vednosti.

Cerkveni očetje so bili mojstri argumentiranja, ves čas v prepirih, retoriki in logiki prve vrste, vendar si niso pomišljali zgraditi neke popolnoma čudne vednosti, ki se je imenovala nauk o Trojici. Presenetljivo je, kot opozarja Lacan, da so cerkveni očetje, ki so bili nedvomno razumni ljudje in celo neumorni racionalizatorji, izražali takšno nezaupanje do vednosti.⁷

7. *Prav tam*, str. 872. Slov. prevod, str. 321.

Psihoanalizo družijo z magijo in religijo to, da se poziva na resnico, četudi zgolj s sklicevanjem na tisto, čemur je Freud rekel nezavedno in kar je Lacan tedaj prevedel kot »pustiti resnico, da govori«. Dodamo lahko, in to opravičuje Lacanovo shemo v *Écrits*: pustiti resnico, da govori, kajti gre za resnico, za katero se predpostavlja, da deluje. Nezavedno je resnica, za katero se predpostavlja, da deluje [la vérité supposée agir]. V razmerju do tega lahko Lacan definira znanost kot diskurz, ki o resnici, za katero se predpostavlja, da deluje, noče ničesar vedeti. Ta »o tem nočem ničesar vedeti« Lacan zato enači z izključitvijo [foreclusion] in se sprašuje, v čem sta si podobni znanost in psihoza. Rečemo lahko, da je ta podobnost med znanostjo in psihozo neka stalnica v Lacanovem poučevanju. Ves čas je poskušal formulirati podobnosti med znanostjo in psihozo. Po njegovem je v znanosti zakrit status resnice kot tiste, za katero se predpostavlja, da deluje.⁸ Tako lahko psihoanalizi pripiše poklicanost k temu, da iz znanosti izlušči zakrito resnico.

Za Lacanovo orientacijo v njeni celotni prvi fazi velja, da postavlja znanost pod vprašaj in kritizira logično formo znanstvene vednosti, kolikor prav ta znanstveno vednost drži proč od resnice, in sicer resnice subjekta.⁹ Tako je sam subjekt znanosti zakrit pred znanostjo, izjemo predstavlja le Descartesov uvid iz prvih tekstov moderne znanosti. Gre torej za kritiko znanosti, za katero lahko rečemo, da je kritika zaščitja subjekta v znanosti.¹⁰

S tem ko je vztrajno poudarjal, da obstaja neka resnica, ki je v temelju izključena iz znanosti, in da bi se v polju resnice morala naseliti neka druga disciplina, je Lacanov diskurz nedvomno le pridobil, saj je to oporekanje sprožilo mnoge odmeve. Svet ni čakal na psihoanalizo, da bi vstal v protest zoper znanost. Gotovo so v tem protestu tudi odmevi religioznega in humanističnega upora zoper znanost. Na samem koncu *Écrits* Lacan ni razvezal vseh teh vezi niti utišal teh odmevov. Morda je k izjemno naklonjenemu sprejemu *Écrits* leta 1966 prispevalo tudi zadovoljstvo, ki so ga lahko v njih našli antiscientistični diskurzi. Zanimanje za Lacanovo delo, ki ga je bilo opaziti v katoliških krogih, se pravi v krogu Jezusove družbe, ki je na seminarje poslala kar dvanajst svojih ljudi, med njimi enega provinciala, ni bilo naključno. V Lacanovem poučevanju je bilo dovolj odmevov, da se je

8. *Prav tam*, str. 869. Slov. prevod, str. 317.

9. *Prav tam*, str. 877. Slov. prevod, str. 325.

10. J.-A. Miller, »La suture«, v: *Cahiers pour l'analyse, I, II*, Le Graphe, Pariz 1966, str. 37, 49. Slov. prevod v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana 1980.

mednje v duhu sočutja vtihotapilo tudi določeno število problemov, ki so cveteli pod okriljem posredniške vloge žal preminule Françoise Dolto. In to je tisto, kar je v prvi fazi Lacanovega poučevanja omogočalo tako dvoumnosti kakor tudi vezi, ki jih je to poučevanje še ohranilo s fenomenologijo.

... do nezavednega kot vednosti

Prav zaradi tega je upoštevanje Lacanovega ovinka še toliko bolj zanimivo. V tem ovinku preidemo od definicije nezavednega kot nečesa, kar »pusti govoriti resnico«, do definicije nezavednega kot vednosti. Kakor je lahko Lacan v »Znanosti in resnici« rekel, da je »*znal Freud pod imenom nezavedno pustiti resnico, da govori*«, tako v »Lettre aux Italiens« zapiše: »*vednost o nezavednem, ki jo je nakazal Freud*«. Tu gre torej za ovinek, čigar pomen moramo v celoti izmeriti, še posebej njegove posledice za razmerje med psihoanalizo in znanostjo.

Kakšno je bilo to razmerje pred tem? Še zdaj se nemalokrat ustavimo pri tej shemi. To razmerje je bilo pred tem povzeto v vprašanje po tem, kar znanost izključi, pri čemer je bil v sodobni civilizaciji prav analitik zadolžen za to, da nanj odgovori. To je bilo nemara povezano z idejo, naj se spričo tega, da religija pripada preteklosti, na njenem polju resnice v sodobni civilizaciji namesti psihoanaliza.

Novo razmerje je popolnoma drugačno. Zato bom dal ves poudarek glagolu, ki ga najdete v »Lettre aux Italiens«, kjer ne gre za to, da postavite znanost pod vprašaj, temveč zato, da se *izenačite* z njo. Izenačiti se z znanostjo je popolnoma drugačna ambicija. Ta ne poudarja več tega, kar naj bi v znanosti manjkalo, nasprotno, poudarja pozitivno plat znanosti. To pa, na videz paradokсно, vabi psihoanalizo, naj postane posnemovalka znanosti - in ne le literature, v skladu z idejo namreč, da naj bi subjekt ob koncu analize nemara prišel do točke, kjer so že pred njim bili umetniki, ki ustvarjajo v polju govornice - izenači naj se prav z znanstveniki. V psihoanalitičnih krogih se je posnemanje literature pokazalo tako, da se je odtlej lepo število psihoanalitikov odelo v navidezno poklicanost k literaturi. Zato pa je poklicanost k znanosti, ki spada k definiciji nezavednega kot vednosti, imela manj uspeha.

Sočasno z ovinkom od nezavednega kot resnice k nezavednemu kot vednosti Lacan uveljavi matem in ne poudarja več govora, ampak pisavo. Gre za pisanje, ki ni literarno, temveč izhaja iz logične forme znanstvene vednosti. Gre torej za to, da psihoanaliza nekako privzame to logično formo vednosti.

Znanstvena iznajdba ljubezni

S to novo problematiko gre vstric tudi izrek, ki ga je Lacan, za njim pa njegovi učenci, ponavljal do onemoglosti: »*Ni spolnega razmerja*«. Rečemo lahko, da je ta izrek resnica kastracije. Toda Lacan izreka ne postavi kot eno od resnic niti kot resnico samo. Izrek ni iz reda, v katerem je mogoče »pustiti resnici, da govori«, temveč je umeščen v polje zapisa, kar pomeni, da izhaja iz dokaza, da spolnega razmerja ni mogoče zapisati, torej iz dokaza, ki je smiseln le v logični formi vednosti. Naloga psihoanalize zato ni več v tem, da oporeka znanosti, temveč da se od nje uči, kolikor znanost meri na vednost, ki je prisotna v realnem. Nikakor torej ne tako, da bi zoperstavljali psihoanalizo in znanost, pri čemer bi znanost merila na vednost v realnem, medtem ko bi psihoanaliza merila na resnico v vednosti ali celo resnico v realnem. Prav nasprotno, upoštevati je treba dejstvo, da znanost s tem, ko meri na vednost v realnem, izdelava in preoblikuje neko vednost, ki to realno določa. Ko rečemo, da znanost meri na vednost v realnem, to ne pomeni, da ga je sama postavila tja. Znanost dokazuje, da je to realno naseljeno z neko vednostjo, kar pomeni, da odgovarja matematičnim zakonom. Meri torej na to vednost, ki je prisotna v realnem, spričo tega pa znanstveniki izdelujejo neko vednost, za katero se je že davno tega izkazalo, da določa realno.

S tega stališča je ambicija, ki jo je Lacan formuliral za psihoanalizo, naj njena vednost doseže realno in ga določi na nov način, nezaslišana. Pri tem naj bi se človeštvo otreslo spolnega razmerja, kar pomeni, da bi morala psihoanaliza kot rival in učenec znanosti, ki želi kot ona določati realno, biti zmožna, da »ustvari ljubezen, ki bo bolj vredna spoštovanja kot ta preobilica čvekanja, ki ga proizvaja te dni«. Lacan je prišel do tega, da je iznajdbo neke nove ljubezni na podlagi psihoanalize naredil enakovredno neki znanstveni iznajdbi, kolikor ta na nov način določa realno. Rečemo lahko celo, da Lacanu

vsakokrat, kadar poskuša formulirati to, česar se lahko nadejamo od psihoanalize v smisu najnovejšega in množičnega, pride na misel beseda ljubezen. Namreč ljubezen kot znanstvena iznajdba. Tako Lacan na koncu *Seminarja XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize* nakaže »pomen neke neskončne ljubezni«.

Tu je torej kontekst, v katerem se bomo pomikali naprej. Doslej nisem imel namena karkoli dokazati, hotel sem le, korak za korakom, zoperstaviti dve fazi Lacanovega poučevanja in pokazati na, recimo vsaj, solidarnost med določenim številom trditev, ki zadevajo nezavedno kot vednost, potem znanost, s katero bi se morala psihoanaliza izenačiti, izrek »*Ni spolnega razmerja*«, prednost zapisa pred govorom in končno to iznajdbo ljubezni, ki bo bolj vredna spoštovanja in bo polje, kjer naj bi psihoanaliza dokazala, da je enakovredna znanosti, ko gre za določitev realnega.

Dejal sem »neka neskončna ljubezen«, prav tako pa sem že pred tem opozoril, da to vprašanje neskončnega vztraja v problematiki prehoda. Če hočemo dojeti, kaj vsebuje to prehajanje, s katerim smo začeli in »ki se artikulira v tako stroge verige črk, da se ob pogoju, da ne zgrešimo ene same, nevednost [le non-su] uredi kot okvir vednosti«, ne bo odveč, če uvedemo razmislek o neskončnem. K temu nas vabi tudi Lacan, kajti ko želi psihoanalitiku podati idejo o metodi, ki naj bi jo prakticiral, in o tem, kar naj bi vedel, se izrecno sklicuje na Cantorjevo iznajdbo transfinitnega števila. Zares, poskusimo razumeti, zakaj naj bi nam ta po svoji naravi osvetlila našo metodo in različna vprašanja, ki sem jih že omenil.

Transfinitna števila

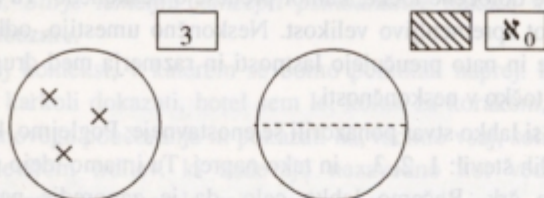
O transfinitnih številih lahko rečemo, da so iznajdba in sicer iznajdba, ki ima svoj datum. Pred Cantorjem niso bila v rabi. V svojih različnih izvajanjih Cantor razločuje med neskončnim, ki ga je iznašel, in neskončnim, kakršnega so tedaj uporabljali, ko so s terminom označevali neko spremenljivo velikost, se pravi velikost, ki narašča ali se zmanjšuje prek vsake meje. Pri tem opozori: če neskončno definiramo kot spremenljivo velikost, ki poljubno narašča ali se zmanjšuje, ne bomo nikoli zajeli nič drugega kot velikost, ki bo kot taka ostala vselej končna. Da bi torej uveljavil neko drugo vrsto neskončnega, se opre na

postopek, ki ga že v njegovem času uporabljajo v geometriji, ko imajo v teoriji opravlja z variablami kompleksnih števil: v ravnini postavijo neko točko v neskončnost, se pravi, da si vzamejo pravico, da manipulirajo in računajo s pomočjo neke določene točke, kamor prenesejo neskončno. Tu ne gre več za neskončno kot spremenljivo velikost. Neskončno umestijo, odložijo v neko točko ravnine in nato preučujejo lastnosti in razmerja med drugimi točkami ravnine in to točko v neskončnosti.

Morda bi si lahko stvar ponazorili še enostavneje. Poglejmo, kaj se zgodi v zaporedju celih števil: 1, 2, 3,... in tako naprej. Tu imamo idejo neke izjemno stroge verige črk. Rečemo lahko celo, da je zaporedje naravnih števil najstrožja veriga črk, kar so jih kdajkoli iznašli, tako da lahko to zaporedje naravnih števil uvrstimo na mesto prve vednosti v realnem. Pred seboj imamo torej neko zaporedje. Sedaj se lahko vprašamo, ali je največje od teh celih števil enako 1, 2, ali 3 in tako naprej vzdolž celotnega zaporedja celih števil. Vselej nam ostane nekaj, česar še ne vemo, neka nevednost, za katero lahko rečemo, da na nek način pripada temu zaporedju: 1.2.3... → nevednost. Da bi lahko uporabili Lacanov izraz »non-su« [nevednost, točneje, to, česar, še ne vemo], se lahko v zvezi z zaporedjem lotimo preiskave, ki jo bo vodilo vprašanje, katero je največje celo število, s čimer bomo lahko to prazno mesto nevednosti naredili prisotno. Gre za nevednost, za katero se zdi, da je pred subjektom, da se premešča vzdolž verige, kot nekaj, kar moramo še vedeti, v skladu z idejo, da bomo v nekem trenutku naleteli na neko število n , nato pa rekli »konec je, več jih ni«. Na ta način je mogoče ponazoriti epistemološko preiskavo, ki mesto nevednosti vselej potiska pred seboj.

Kakšne operacije se je lotil Cantor na tej verigi? Gre za nekakšno premestitev nevednosti. S čim operira Cantor? Operira s pojmom množice in številom elementov te množice, kar je v zvezi s števili povsem smiselno. Najprej je tu množica: naredil bom tri križce znotraj tega kroga, da označim elemente, v kvadratu zgoraj pa bom nakazal število elementov te množice. In taka je v grobem cantorjevska operacija: v krog zaprete elemente, ki se uvrščajo pod ta pojem, in nato zabeležite število, ki ustreza tem trem krožcem, ki ponazarjajo elemente. Cantorjeva izsiljena rešitev [forçage] je v tem, da je enako postopal tudi z zaporedjem celih števil in obravnaval množico, ki vsebuje to verigo in ki smo jo mi predstavili kot neskončno, ker lahko narašča v nedogled, kot že konstituirano. Se pravi, da je to zaporedje celih števil

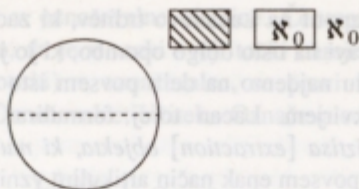
obravnaval kot zaključeno množico in se nato vprašal: če ga obravnavam kot množico, kakšno je njegovo število? To pa pomeni, da je vprašanje premestil, oziroma da je nevednost postavil zunaj verige, na zunanjo stran množice.



Povnanjiti nevednost pomeni isto kot uokviriti zaporedje celih števil v neki množici. Totaliziranje neskončnega torej ni nič drugega kot konstituiranje take množice, ki bo okvir verige, znotraj katere bo ta seveda lahko poljubno naraščala. Toda s postavitvijo tega okvira, ki ustreza povnanjenju nevednosti, smo na tem mestu dobili možnost iznajdbe. Cantorjeva operacija je v prvi vrsti premislek o zaporedju celih števil. Drugič prinaša povnanjenje nevednosti in uokvirjenje verige črk - ki jih tu predstavljajo ti mali znaki, s katerimi smo zapisali števila, in tretjič nam preostane še to, da iznajdemo nek nov označevalec, ki bo zastopal število elementov te množice.

To predpostavlja, da se ne umaknemo pred tem, da bi iznašli neko novo vrsto števil. Za vsa števila, ki pripadajo zaporedju lahko namreč rečemo, da je vsako število n manjše od nekega drugega - prav to jim omogoča naraščanje v nedogled. Vselej lahko torej najdemo še večje število. Toda na mestu nevednosti bi moralo biti število, ki ne bi bilo manjše od nobenega, torej nekaj, kar bi bilo število, a ne bi zanikalo lastnosti, ki jo imajo vsa števila zaporedja. Ta iznajdba torej predpostavlja neko razslojitev. Razlikovati moramo med števili zaporedja, ki bodo vselej končna, ne glede na to, kako daleč gremo, in neskončnim številom, ki ga sestavljajo vsi deli, torej točno tako, kot ga je Cantor tudi poimenoval: transfinitno število, število nove vrste. Zaustavili se bomo ob prvem, ki ga je Cantor imenoval *alef nič*, $\aleph_0$.

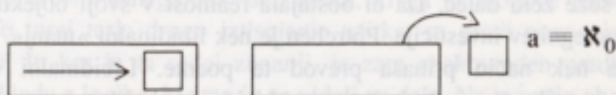
Da bi ustvaril novo ime za število, je vzel hebrejsko črko alef. Če hočete dobiti neko približno idejo o tem, kaj bi lahko bila iznajdba novega označevalca - k čemur naj, kot meni Lacan, streži psihoanaliza - potem imate tukaj najbolj zanesljiv približek, kolikor na mesto nevednosti zapišete *alef 0*.



Ko je ta nevednost enkrat postavljena na zunanjo stran, je konstituirana kot sam okvir predhodne vednosti, in takrat je mogoče iznajti nek nov označevalec: neko število, ki bo sposobno absorbirati sleherno seštevanje ali odštevanje, v skladu s formulo: $\aleph_0 + 1 = \aleph_0 - 1 = \aleph_0$. Število ostaja neprepustno za sleherno seštevanje ali odštevanje končnih števil.

Cantor z Lacanom: $\aleph_0$ in a

Doslej smo zgolj poskusili dojeti, kam meri Lacan, kajti za stavkom, ki sem ga vzel za orientacijo, je navedel prav ta primer: Cantorjevo iznajdbo transfinitnih števil. Toda v prvi vrsti ne želim komentirati iznajdbe, temveč njeno aplikacijo na psihoanalizo. Tu lahko namreč po bližnjici pridemo do homologije med poljem vednosti in tem, čemur lahko za Lacanom rečemo polje realnosti. Zgoraj sem pravzaprav izpostavil le nasprotje, zato sem se zaustavil še pred cantorjevskimi tehničnimi rešitvami, torej nasprotje med koncepcijo, ki nevednost postavlja na konec iskanja vednosti, in odkritjem vzajemnosti med samim okvirjem, v katerem se odvija končna vednost, in nevednostjo, ki je na nek način postavljena na zunanjo stran.



Če se vprašate, katero je največje število, ki pripada verigi, ga ne boste nikoli našli, lahko boste celo rekli: takega števila ni. Če pa boste polje, kjer se odvija ta veriga, zaprli in postavili nevednost ven, boste dobili možnost neke nove vednosti. In prav to sem poudaril: med povnanjenjem in konstitucijo okvirja obstaja vzajemnost in v tej meri je nevednost okvir vednosti.

Sedaj vas bom napotil na Lacanovo trditev, ki zadeva polje realnosti, iz spisa o psihozi, se pravi na tisto dolgo opombo, ki jo je k shemi R dodal leta 1966.¹¹ Menim, da tu najdemo na delu povsem isto logično razmerje med povnanjenjem in okvirjem. Lacan torej formulira: »(polje realnosti) se vzdržuje zgolj prek iztisa [extraction] objekta, ki mu vendarle daje njegov okvir«. Ta trditev na povsem enak način artikulira vznik okvirja in iztisnjenje nekega elementa, v tem primeru objekta a , kolikor se ta razlikuje od slehernega označevalca. Seveda je a tudi nek označevalec, katerega naloga je, da kaže na heterogeno naravo objekta v primerjavi z označevalcem. Ta postavitev ven nam omogoča, da v tem lacanovskem označevalcu a prepoznamo nek termin, ki je nekako enakovreden cantorjevskemu *alef 0*, kolikor ni iste vrste kot označevalci: $a = \aleph_0$.

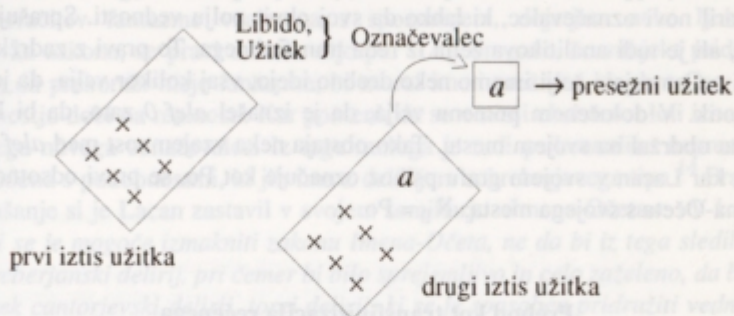
Dvojno odštetje

Na povsem enak način bi lahko rekli, da se polje vednosti vzdržuje le prek iztisnjenja objekta a , ki mu vendarle daje njegov okvir. Objekt a je namreč tu iztisnjen kot nevednost. Toda ne bom se zadovoljil s formalno homologijo. Pripraviti vas moram do tega, da dojamete, kaj pomeni, da se polje realnosti vzdržuje le s pomočjo objekta a . Gre za prevod tega, čemur bi v freudovskih terminih rekli: pogoj za konstitucijo realnosti pri danem posamezniku je odtegnitev libidinalne investicije tej realnosti. Nasprotno pa lahko v primeru libidinalne investicije nekega elementa percepcije-zavesti rečemo, da je sedaj postavljen pod vprašaj sam občutek realnosti. Register halucinacij, pri katerih odkrivamo libidinalne investicije, ki jih spremlja nek omajan občutek realnosti, seže zelo daleč. Da bi obstajala realnost v svoji objektivnosti, je potrebna odtegnitev investicije. Potreben je nek libidinalni »manj«. Lacanova trditev na nek način prinaša prevod te poante. Libidinalni odtegnitvi investicije v realnost pravi »iztisnjenje objekta a «, kolikor namreč a v sebi zgošča libidinalno investiranje. Pravzaprav pa je stvar malo bolj zapletena, kajti razlikovati moramo dve odštetji libida.

Če sta polje realnosti in polje vednosti res korelativna, lahko rečemo, da polje vednosti predstavlja nekakšen prevod užitka, ki ga tu lahko enačimo z

11. *Écrits*, Seuil, Pariz 1966, str. 554.

libidinalno investicijo, v označevalne termine. Če torej izpostavimo polje realnosti, lahko rečemo, da je v vsaki svoji točki narejen iz nekega prevoda libida (izraz je freudovski) v označevalec, se pravi iz prevoda užitka v označevalec: Libido - Označevalec; Užitek - Označevalec.



Zato je lahko Lacan formuliral, da sta vednost in užitek eno in isto. Kar namreč vzajemno konstituira polje vednosti in polje realnosti, je prav zamenjava, v vsaki točki, užitka za označevalec. Prav to operacijo je Lacan opredelil kot preštevane [comptabilité]: narediti užitek števen. In to seveda še enkrat opravičuje naš primer z zaporedjem števil. Tu imamo pred seboj prvi iztis užitka, ki nastane z njegovo zamenjavo v označevalne termine.

Drugi iztis užitka pa postane potreben zato, ker označevalec ne izčrpa celote užitka. Poslej ostaja v polju, kjer se odvija ta obrat užitka v vednost, nek presežek, ki ga je Lacan poimenoval a , presežno uživanje, in to je prav tisti del užitka, ki ni bil preveden v označevalec. To je del, kateremu investicija navsezadnje ni bila odtegnjena: del užitka, ki ga ni mogoče zamenjati za vednost. To torej terja drugo iztisnjenje užitka, se pravi povnanjenje tega elementa a . In ker je ta sedaj zunanji, je zato enakovreden predhodnemu okvirju v skladu z logiko, ki smo jo že videli na delu. Na ta način obstaja med a in *alef 0* neko razmerje. Lacanov a je v določenem pogledu Cantorjev $\aleph_0$.

Od tod izvira Lacanova referenca na željo, ki povzroča vznik nekega takega elementa.¹² Kaj je namreč na delu v tej kreaciji? - Prav želja, kolikor je metonimija manka biti in podpira to, kar ne obstaja, in od koder dobi ta

12. *Scilicet I*, Seuil, Pariz 1968, str. 21 in 39.

element svojo konsistenco. Je stvar želje v pomenu volje-do-biti, kolikor želja ne zadeva ne biti niti nebit, ampak natančno voljo-do-biti. In Lacan se sprašuje po tem, kakšna je bila Cantorjeva želja v pomenu volje-do-biti in volje-narediti-bit. Toda omenja jo le zato, da bi v razmerju do nje umestil željo analitika. To pomeni, da analitikovo željo napotuje na željo človeka, ki je ustvaril novi označevalec, ki lahko da svoj okvir polju vednosti. Sprašuje se celo, ali je tudi analitikova želja iz reda transfinitnega. To pravi z zadržkom, kajti o Cantorjevi želji imamo neko drobno idejo, vsaj kolikor velja, da je bil psihotik. V določenem pomenu velja, da je iznašel *alef 0* zato, da bi Ime-Očeta obdržal na svojem mestu. Tako obstaja neka vzajemnost med *alef 0* in tem, kar Lacan v svojem grafu psihoz označuje kot Po, se pravi odsotnostjo Imena-Očeta s svojega mesta: $\aleph_0 = Po$.

Prehod kot transfinitizacija rečenega

Najbrž je prav zato Lacan okleval in ni rekel, da je analitikova želja iz reda transfinitnega. Toda ne glede na to je omenjeno konstrukcijo vnesel v svojo »Proposition de la passe...«, kajti lahko nam ponazori, za kaj gre pri prekoračitvi fantazme, kolikor je fantazma ime, ki ga damo okvirju. Lacan ji pravi okno: »*kar vsakomur konstituira njegovo okno prek realnega*«. Treba pa je vedeti, da je za vsakogar fantazma okvir vednosti, ki je je sposoben. In da je prekoračitev fantazme, oziroma prekoračitev okvirja, ki mu daje polje realnosti, v tem, da okvir uzre kot okvir. Se pravi, da je prešel onstran, oziroma da je izvršil transfinitno operacijo na zaporedju svojih rekanj. Nič se ne upira temu, da prehod razumemo kot ta trenutek transfinitizacije, ki subjekta odpošlje z ravni, kjer je mogoče še kaj in zmerom več reči, v stalno naraščajočo neskončno vsoto njegovih rekanj, ki jo bo premestil na točko, od koder bo lahko dojel zakon zaporedja. In včasih bo samo to fantazmo dojel kot zakon zaporedja, ki konstituira njegovo eksistenco.

V tej prekoračitvi gre za to, da se dokoplje do formule, do nekega *alef 0*, ki je za vsakogar drugačen, čeprav obstaja nek *alef 0*, ki je enak za vse in ga je Lacan formuliral v terminih »*Ni spolnega razmerja*«. To predpostavlja, da je Ime-Očeta postavljeno pod vprašaj; kar je tudi vzrok, da so včasih hoteli to spraševanje pomešati z nekakšno psihotizacijo subjekta ob koncu analize. Teorijo prehoda obseda čvekanje, ki trdi, da gre za moment, ki naj bi bil

podoben psihozi. Čeprav je to le čvekanje, pa ima svoj temelj v tem, da prekoračitev fantazme postavlja okvir pod vprašaj. Vprašanje, ki je tu izpostavljeno, je: kako Ime-Očeta in objekt *a* dajeta vsakemu subjektu okvir realnosti in vednosti?

Z določenega vidika je to tisto, čemur je Freud rekel Ojdip. Zato je prekoračitev fantazme vzajemna s spoznanjem, dojetjem neke ljubezni onstran zakona, se pravi onstran Ojdipa.¹³ Ali drugače, če subjekt pride do tega, da prekorači meje fantazme, bi moral imeti možnost, da, kot Cantor, z vednostjo dobi na realnosti. Kar pomeni, da se v svoji eksistenci loti iznajdbe nekega novega označevalca. Iz tega razloga je tudi psihoanaliza neprestano obsedena s podobnostmi, ki jih ima z delirijem schreberjevega tipa.¹⁴ Prav to vprašanje si je Lacan zastavil v svojem seminarju »Imena-Očeta«: »V kakšni meri se je mogoče izmakniti zakonu Imena-Očeta, ne da bi iz tega sledil nek schreberjanski delirij, pri čemer bi bilo sprejemljivo in celo zaželeno, da bi bil to nek cantorjevski delirij, torej delirij, ki se je sposoben pridružiti vednosti, za katero se zdi, da čaka v realnem«.

Vsa stvar je v tem, kot pravi Lacan, da Cantorjevo transfinitno število ni »nič drugega kot vednost«.¹⁵ Velja tudi za objekt *a*, da ni »nič drugega kot vednost«? Lacan se je nedvomno pomikal v tej smeri, ko je objekt *a* opredelil z logično konsistenco. To pomeni: objekt *a* ni nič drugega kot vednost, pa vendar ne moremo reči, da užitek ni nič drugega kot vednost. Zategadelj moramo v vsakem primeru posebej preveriti, ali smo res uspeli na mesto objekta *a* vpisati novi označevalec, ki mu odgovarja, česar seveda ni potrebno početi v matematiki.

Prevedel Tomaž Erzar

13. *Séminaire, Livre XI, Scuil*, Pariz 1964, str. 248. Slov. prevod: *Seminar, Knjiga XI, Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980, str. 365.

14. *Scilicet I*, Scuil, Pariz 1968, str. 27.

15. *Prav tam*, str. 39.

Sigmund Freud

**O TRANSFORMACIJAH NAGONOV,
ŠE POSEBEJ PRI ANALNI EROTIKI**

(1917c)

Über Triebsumsetzungen, insbesondere der Analerotik

Izdaje v nemškem jeziku:

1917 *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, Bd. 4 (3), str. 125-30.

1918 *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Bd. 4, str. 139-48. (2. izd. 1922)

1924 *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, str. 268-76.

1926 *Psychoanalyse der Neurosen*, str. 40-49.

1931 *Sexualtheorie und Traumlehre*, str. 116-24.

1946 *Gesammelte Werke*, Bd. 10, str. 402-10.

Slovenski prevod je narejen po izdaji v *Studienausgabe*, Bd. 7, Fischer, Frankfurt am Main 1973, str. 123-31.

Uredniška opomba

Pričujoče delo je bilo objavljeno šele leta 1917, vendar pa je bilo verjetno napisano že znatno prej - morebiti že leta 1915. Dolge zamude z objavami so bile takrat spriču vojnih razmer že kar na dnevnem redu. Jedro tega spisa je Freud podal že v odstavku, ki ga je dodal k izdaji *Treh razprav* iz leta 1915 (1905d, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 93, slov. prev. je v pripravi pri Studia humanitatis). Vrh tega mnogo sklepov, do katerih pride Freud v svoji študiji o »transformacijah nagonov«, izhaja iz analize »Volčjega človeka« (1918b), čigar zgodovina bolezni je bila večidel napisana jeseni 1914. Zadnji del VII. razdelka omenjene zgodovine bolezni (*Studienausgabe*, Bd. 8, str. 194 in dalje, slov. prev. Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 204) zelo izčrpno predstavi tezo pričujočega dela.

* * *

Pred leti me je psihoanalitično opazovanje navedlo na domnevo, da konstantno sovpadanje treh značajskih lastnosti: *redoljubnost*, *varčnost* in *trdovratnost* nakazuje okrepitev analno-erotične komponente v seksualni konstituciji takšnih oseb, pri katerih je na osnovi asimilacije njihove analne

erotike z razvojem prišlo do oblikovanja takšnih privilegiranih načinov reakcij Jaza.¹

Moja namera takrat je bila, da javnost seznanim s tem odnosom kot dejansko ugotovitvijo; za njen teoretski domet me ni hudo skrbelo. Odtlej je že nasploh obveljalo pojmovanje, da vsaka teh treh lastnosti zase, skopost, pedantnost in trmoglavost, izvira iz nagonskih vzgibov analne erotike oziroma - previdneje in natančneje rečeno - dobiva iz teh virov močan dotok. Primeri, ki jim je povezanost omenjenih treh značajskih hib vtisnila še poseben pečat (analni značaj), so pravzaprav le skrajnosti, pri katerih se je morala zveza, ki nas zanima, izdati celo nepazljivemu očesu.

Nekaj let pozneje sem ob številnih vtisih in spričo posebno tehtnega analitičnega izkustva prišel do sklepa, da bi morali pred obdobjem primata genitalij v razvoju človeškega libida predpostaviti »predgenitalno organizacijo«, v kateri bi vodilno vlogo igrala sadizem in analna erotika.²

Od tega trenutka dalje vprašanja kasnejšega ohranjanja ostankov analno-erotičnih nagonskih vzgibov ni bilo več mogoče ovreči. Kakšna je njihova usoda, potem ko z vzpostavitev dokončne genitalne organizacije izgubijo svoj pomen v seksualnem življenju? Ali še naprej ohranijo svojo prvotno naravo, a so sedaj v stanju potlačitve; podležejo sublimaciji ali asimilaciji na osnovi premene v značajske poteze; ali pa se vključijo v novo seksualno organizacijo, ki jo opredeljuje primat genitalij. Ali bolje - saj verjetno nobena od teh usod analne erotike ne bi smela izključevati ostalih -, v kolikšni meri in na kakšen način je tem različnim možnostim skupno odločanje o usodah analne erotike; sam nastop genitalne organizacije namreč njenih organskih virov vendarle ne more preprosto pokopati?

Lahko bi bili mnenja, da za odgovor na ta vprašanja ne bi smelo umanjati snovi, saj se je moral omenjeni potek razvoja in transformacije že zgoditi pri vseh osebah, ki pridejo v psihoanalitično obravnavo. Vendar pa je ta material tako nepregleden, obilica vselej vračajočih se vtisov pa ustvarja tolikšno zmedo, da še danes ne bi mogel podati konsistentne rešitve tega problema in tudi ne prispevka k takšni rešitvi. Tako se mi ni treba izogniti priložnosti, kadar nam kontekst to dopušča, da vsaj omenim nekatere druge transformacije nagonov, ki niso povezane z analno erotiko. Končno niti ni potrebno poudarjati, da smo morali na opisane možnosti poteka razvoja - tako tu kot

1. »Charakter und Analerotik« (1908b) [gl. *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 25 in nasl.].

2. »Die Disposition zur Zwangsneurose« (1913i) [gl. *Studienausgabe*, Bd. 7, str. 109 in nasl.].

tudi drugače v psihoanalizi - sklepati iz regresij, v katere ga je prisilil nevrotični proces.

Kot izhodišče teh razprav nam lahko služi vtis, da se v produkcijah nezavednega - domislekih, fantazijah in simptomih - pojmi *govno* (denar, darilo)³, *otrok* in *penis* med seboj slabo razlikujejo in da ni težko enega zamenjati z drugim. Kljub takšnemu izražanju pa seveda vemo, da s tem značilnostne poteze, ki so v uporabi za opis drugih področij duševnega življenja, neupravičeno prenašamo v polje nezavednega in da prednosti, ki jih ponuja primerjava, zlahka zavedejo. Ponovimo torej v obliki, ki ji ne bo potrebno oporekati, da so ti elementi v nezavednem pogosto obravnavani tako, kot da bi bili med seboj ekvivalentni in bi lahko svobodno nadomeščali drug drugega.

To najbolj vidimo pri odnosu med »otrokom« in »penisom«. Dejstvo, da lahko oba tako v simbolnem jeziku sanj kot v jeziku vsakdanjega življenja nadomestimo z istim, obema skupnim simbolom, ne more ostati brez pomena. Tako otrok kot penis se imenujeta »ta mali« [»das Kleine«]. Znano je, da se simbolni jezik pogosto ne meni za spolno razliko. »Ta mali«, kar je izvirno pomenilo moški ud, je tako lahko sekundarno začelo pomeniti ženske genitalije.

Kadar v raziskovanju nevroze pri ženski prodremo dovolj globoko, neredko naletimo na potlačeno željo, da bi tako kot moški tudi sama hotela imeti penis. Naključen nesrečen dogodek v življenju ženske, prav pogosto že sam posledica močnejše moške dispozicije, to otroško željo, ki smo jo imenovali »zavidanje penisa« in jo uvrščamo h kastracijskemu kompleksu, ponovno spodbudi in jo ob vzratnem toku libida naredi za glavnega nosilca nevrotičnih simptomov. Pri drugih ženskah ni mogoče najti nobenih znakov te želje po penisu; na njeno mesto stopi želja po otroku, katere odpoved v realnem življenju lahko tedaj vodi k izbruhu nevroze. Videti je, kot da bi te ženske razumele (kar pa nikakor ne bi moglo postati motiv), da narava daje otroka ženski kot nadomestilo za tisto, kar ji je morala odreči. Spet pri drugih ženskah lahko izkusimo, da sta bili v otroštvu prisotni obe želji in je ena nadomestila drugo. Sprva hočejo imeti penis tako kot moški, v poznejšem, še vedno infantilnem obdobju, pa to mesto prevzame želja po otroku. Ne moremo se otresti vtisa, da te raznolike možnosti povzročajo naključni

3. [O odnosih med govnom in denarjem (ali zlatom) Freud bolj izčrpno razpravlja v članku »Charakter und Analerotik«, op. cit., str. 28-9.]

momenti - prisotnost ali odsotnost bratov, doživetje rojstva drugega otroka v primernem obdobju življenja -, tako da bi lahko bila želja po penisu v osnovi vendarle idenitična z željo po otroku.

Povemo lahko, kakšna usoda doleti infantilno željo po penisu, kadar izostanejo pogoji za nevrozo v kasnejšem življenju. Tedaj se preobrazi v željo po moškem, zadovolji se torej z moškim kot dodatkom penisu. V tej premeni postane vzgib, ki je prvotno nasprotoval ženski seksualni funkciji, sedaj vzgib, ki ji je naklonjen. Tako je tem ženskam omogočeno ljubezensko življenje po moškem tipu objektivne ljubezni, ki se lahko vzpostavi vzporedno z ženskim, iz narcizma izpeljanim tipom. Slišali smo že,⁴ da lahko v drugih primerih le otrok omogoči prehod od narcistične ljubezni do samega sebe v objektivno ljubezen. Torej lahko tudi s tega vidika penis zastopa otroka.

Nekajkrat sem imel priložnost, da so mi ženske povedale sanje, ki so jih imele po prvem spolnem odnosu. Nezmotljivo so razkrivale željo, da bi penis, ki so ga ob tem čutile, obdržale pri sebi; če zanemarimo libidinalno utemeljenost, so te sanje potemtakem nakazovale prehodno regresijo z moškega na penis kot objekt želje. Gotovo bi se nagibali k temu, da bi v želji po moškem, povsem v duhu racionalizma, zasledili željo po otroku, saj ženska slejkoprej dojame, da brez sodelovanja moškega ni mogoče dobiti otroka. A vendarle je videti bolj verjetno, da nastane želja po moškem neodvisno od želje po otroku in da se ji, potem ko vznikne iz povsem razumljivih motivov, ki sodijo docela v psihologijo Jaza, pridruži stara želja po penisu kot njej nezavedna libidinozna okrepitev.

Pomen opisanega procesa je v tem, da del narcistične moškosti mlade ženske spremeni v ženskost in jo s tem naredi neškodljivo za žensko seksualno funkcijo.

Tudi po neki drugi poti lahko del erotike predgenitalnega obdobja služi v obdobju genitalnega primata. Otrok namreč velja za »lumpf«⁵ (glej analizo malega Hansa), za nekaj, kar se loči od telesa skozi črevo; s tem se lahko določena količina libidinozne investicije, ki je bila vezana na črevesno vsebino, razširi na otroka, rojenega skozi črevo. Jezikovni dokaz za to identiteto med otrokom in govnom najdemo v izrazu: *podariti* komu otroka.

4. [Gl. zadnji del II. razdelka Freudovega spisa »Vpeljava narcizma« (1914c), v *Metapsihološki spisi*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987.]

5. [Izraz, ki ga uporablja »mali Hans« za govno. Prim. *Mali Hans, Volčji človek*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989.]

Govno je namreč prvo *darilo*, del otrokovega telesa, od katerega se dojenček loči le na prigovarjanje ljubljene osebe, s čimer ji, tudi kadar to naredi sam od sebe, izpričuje svoja občutja nežnosti, saj tujih oseb praviloma ne pomaže. (Podobne, četudi ne tako močne, so tudi reakcije ob urinu.) Defekacija za otroka pomeni prvo odločitev med narcistično držo in objektno ljubeznijo. Otrok se govnu bodisi ubogljivo odreče, ga »žrtvuje« ljubezni, bodisi ga prihrani za avtoerotično zadovoljitev in pozneje za potrditev lastne volje. S to zadnjo odločitvijo se konstituira *kljubovalnost* (trdovratnost), ki torej izhaja iz narcističnega vztrajanja pri analni erotiki.

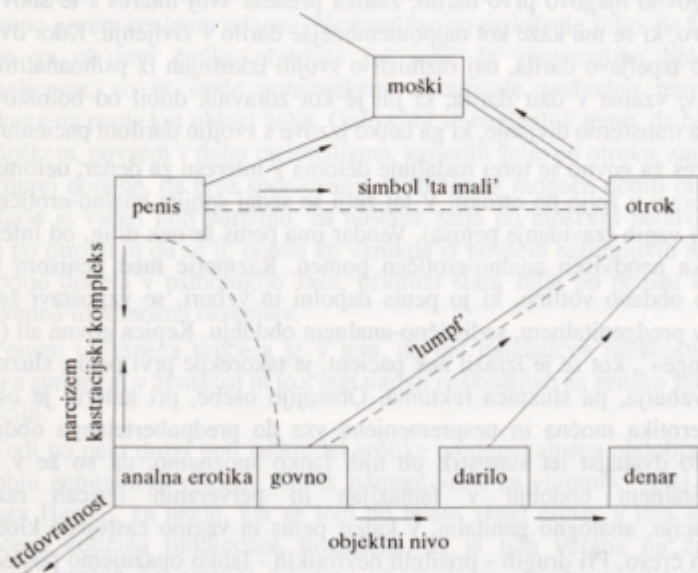
Zelo verjetno je, da naslednji pomen, h kateremu se potem obrne otrokov interes za govno, ni *denar-zlato*, ampak *darilo*. Otrok ne pozna drugega denarja kot podarjenega, ne prisluženega, pa tudi ne lastnega, podedovanega. Ker je govno njegovo prvo darilo, zlahka prenese svoj interes s te snovi na tisto novo, ki se mu kaže kot najpomembnejše darilo v življenju. Kdor dvomi v takšno izpeljavo darila, naj razmisli o svojih izkušnjah iz psihoanalitičnih obravnav, vzame v ozir darila, ki jih je kot zdravnik dobil od bolnikov in upošteva transferno divjanje, ki ga lahko izzove s svojim darilom pacientu.

Interes za govno se torej nadaljuje deloma v interesu za denar, deloma pa se preobrazi v željo po otroku. V tej želji se sedaj spojita analno-erotični in genitalni vzgib (zavidanje penisa). Vendar ima penis še nek drug, od interesa za otroka neodvisen analno-erotičen pomen. Razmerje med penisom in s sluznico obdano votlino, ki jo penis napolni in vzburi, se vzpostavi že po zgledu v predgenitalnem, sadistično-analnem obdobju. Kepica govna ali (die) »Kotstange«*, kot se je izrazil nek pacient, je takorekoč prvi penis, sluznica, katero vzburja, pa sluznica rektuma. Obstojijo osebe, pri katerih je ostala analna erotika močna in nespremenjena vse do predpubertetnega obdobja (deset do dvanajst let starosti); ob njih lahko spoznamo, da so že v tem predgenitalnem obdobju v fantazijah in perverznih igricah razvili organizacijo, analogno genitalni, v kateri penis in vagino zastopata klobasa govna in črevo. Pri drugih - prisilnih nevrotikih - lahko opazujemo posledice regresivne degradacije genitalne organizacije. To se kaže v tem, da so vse izvirno genitalno koncipirane fantazije premeščene na analno raven: penis nadomesti klobasa govna in vagino črevo.

* [V nadaljevanju »die Kotstange« (»Kot« - govno, iztrebki, itd. in »Stange« - palica, kolec, itd.) prevajamo z izrazom »klobasa govna«.]

Če interes za govno normalno usahne, je izid opisane organske analogije v prenosu interesa na penis. Če je pozneje v otroškem seksualnem raziskovanju sprejeta razlaga, da se otrok rodi skozi črevo,⁶ postane otrok glavni dedič analne erotike, toda njegov predhodnik je bil penis, tako v tem kot tudi v nekem drugem smislu.

Prepričan sem, da je postala večplastnost odnosov v nizu govno-penis-otrok zdaj že popolnoma nepregledna in bom zato poskušal to pomanjkljivost odpraviti z grafičnim prikazom, v diskusiji ob tej shemi pa lahko isti material še enkrat pretresemo, tokrat v drugačnem vrstnem redu. Žal takšen tehnični pripomoček za naše namene ni najprimernejši, ali pa se ga še nismo naučili uporabljati na boljši način. Vsekakor upam, da od priložene sheme ne pričakujete preveč.



V narcistični aplikaciji izhaja iz analne erotike kljubovalnost kot pomembna reakcija Jaza proti zahtevam drugih; interes, usmerjen v govno,

6. [Gl. »Über infantile Sexualtheorien« (1908c), *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 179.; slov. prev. v: *Problemi-Eseji*, št. 1-2/1992, str. 161-170. Prevedla Marija Javornik.]

prehaja v interes za darilo in potem v interes za denar. Po odkritju penisa se pri deklici pojavi zavidanje penisa, ki se kasneje transformira v željo po moškem kot nosilcu penisa. Še pred tem se želja po penisu transformira v željo po otroku oziroma ta prevzame njeno mesto. Organska analogija med penisom in otrokom (prekinjena črta) se izraža v obema skupnemu simbolu (»ta mali«). Od želje po otroku vodi racionalna pot (dvojna črta) k želji po moškem. Pomen te nagonske transformacije smo že spoznali.

Drug del tega sklopa je dosti razvidnejši pri moškem. Nastopi takrat, kadar otrokovo seksualno raziskovanje vodi k odkritju odsotnosti penisa pri ženski. S tem postane penis nekaj ločljivega od telesa, nekaj analognega govnu, prvemu delu telesne substance, ki se ji je moral odreči. Tako staro analno kljubovanje vstopi v konstitucijo kastracijskega kompleksa. Organska analogija, zaradi katere je lahko črevesna vsebina v predgenitalnem obdobju predstavljala predhodnika penisa, kot motiv ne more priti v poštev; dobi pa psihično nadomestilo v otrokovem seksualnem raziskovanju.

Če se rodi otrok, ga v skladu s seksualnim raziskovanjem prepozna kot »lumpf« in vanj investira močan analno-erotični interes. Če socialno izkustvo pravi, da je otroka mogoče pojmovati kot dokaz ljubezni, kot darilo, dobi želja po otroku iz istega vira še drug prispevek. Govno, penis in otrok so vsi trdna telesa, ki s prodiranjem skozi njeno vzburjajo sluznično votlino (rektum in vagino, ki je od njega takorekoč 'sposojena', kot je lepo povedala Lou Andreas-Salomé).⁷ Infantilno seksualno raziskovanje ostaja pri razlagi, da gre otrok po isti poti kot stožer govna [Kotsäule]; funkcije penisa otroško raziskovanje praviloma ne odkrije. Vendar pa je zanimivo vedeti, da se po vseh teh ovinkih organska usklajenost spet pojavi v psihičnem kot nezavedna identiteta.

Prevedla Andreja Kuhelj

7. V prispevku »'Anal' and 'sexual'« (1916, *Imago*, Bd. 4). [Freud je leta 1920 drugi svojih *Treh razprav* (1905d, *Studienausgabe*, Bd. 5, str. 93, op. 2) dodal opombo, v kateri povzema vsebino navedenega dela.]

Slavoj Žižek

REALNOST FIKCIJE

1. Kaj je zagrešil Josef K.?

V svoji filmski verziji Kafkovega *Procesa* je Orson Welles izvršil vzorno proti-mračnjaško operacijo. Znameniti paraboli o »vratih postave« je povsem spremenil domet: v filmu jo slišimo dvakrat, najprej na začetku kot prolog, ki ga med branjem ilustrirajo diapozitivi (lažnih) starinskih lesorezov; nato še enkrat tik pred koncem filma, ko jo Josefu K. pove sam advokat (igra ga Welles), ki se pridruži duhovniku v Katedrali. Toda zgodba se tu zaplete - že takoj na začetku parabole K. prekine advokata: »To sem že slišal. Vsi smo to že slišali. Vrata so bila namenjena samo njemu.« Nato se razvije mučen dialog med K.-jem in advokatom, kjer K. zavrne ponujeno vlogo žrtve: »Ne trdim, da sem mučenik.« »Niti žrtev družbe?« »Ne, nisem žrtev, sem član družbe...« Advokat ponuja K.-ju, naj se sklicuje na svojo neprištevnost in trdi, da misli, da je žrtev zarote, K. pa to zavrne in advokatu zabrusi, da je prava zarota (oblasti) prav v tem, da bi podložniki mislili, da je vse noro, da je svet absurden in brez smisla, on pa to odklanja. Ko nato K. odide iz Katedrale, ga pred vrati že čakata dva policaja, odvedeta v kamnolom in ubijeta - v tej verziji ga ubijeta iz natanko nasprotnega razloga kot v Kafkovem romanu, namreč *zato, ker je raztrgal, »spregledal«, fikcijo, na kateri temelji, skozi katero se reproducira, obstoječa oblastna struktura oziroma družbena vez.*

Kaj namreč da vedeti Josef K. v svojem izbruhu? Grobo povedano, da »veliki Drugi ne obstoji«. Izbruh K.-ja, kot ga uprizori Welles, moramo namreč ločiti od obeh glavnih branj Kafke, tako od obskurantističnega kot od naivno-razsvetljsko humanističnega. Po prvem je K. dejansko kriv: krivega ga naredi samo njegovo naivno zatrjevanje nedolžnosti, njegovo razsvetljsko zaupanje v javni Um, kar ga povsem zaslepi za Misterij Oblasti, za pravo naravo birokracije. K. je predstavnik razsvetljskega spodbijanja avtoritete in kot tak spregleda, v čem je resnična osnova tradicije. Konservativno sporočilo

takšnega branje je jasno: K. je nihilist, ki s svojo naivno-racionalno argumentacijo razbija kot slon v trgovini s porcelanom in je povsem gluha za resnično sporočilo Sodišča (ali Gradu), da - kot mu to reče duhovnik ob koncu pogovora v Katedrali - Sodišče pravzaprav od njega nič neče. Da se Sodišče prikazuje kot skrivnostna-obscena-iracionalna instanca, to je zgolj rezultat K.-jeve popačene subjektivistične perspektive. - Temu nasprotno branje dojame Kafka kot pisca, ki je uprizoril fantazmatsko podlago totalitarne birokratske mašinerije, kot dvoumnega avtorja, ki se sam ni mogel osvoboditi fascinacije s to fantazmo in je zato nehote krepil njeno moč.

Četudi se na prvi pogled lahko zdi, da se Welles vpisuje v to drugo linijo, pa zadeve niso tako preproste: »zaroto« Welles premakne za eno raven nižje - kot reče K. v svojem izbruhu, je resnična zarota oblasti v sami ideji zarote, v ideji, da je neka skrivnostna instanca, ki vleče niti in nas za hrbtom obvladuje, torej v ideji, da javno Oblast podvojuje neka druga »nora«, skrivnostna, obscena »prava« Oblast (da je, denimo, v ZDA za petimi predsedniki stal Edgar Hoover, posebej obsečne »druge oblasti«, ki vlada z umazanimi izsiljevanji, sam pa se na orgijah preoblači v žensko...). Prava zarota je v tem, da bi podložniki mislili, da je za javnim Zakonom neki drugi obsceni zakon, ki ga je treba razkrinkati in katerega žrtev je subjekt. *Ta drugi Zakon deluje natanko kot »Drugi [od] Drugega«, kot nekak meta-garant konsistence velikega Drugega:* kar ponuja teorija zarote, je garancija, da polje Drugega ni nekonsistentna brkljarija, da je neki skriti akter, ki vleče niti in ga obvlada. Zato K. zavrne vlogo mučenika-žrtve zarote, ki mu jo obupano, kot zadnjo priložnost, ponuja advokat - ve, da bi prav s tem padel na finto Oblasti. Ta obscena Druga Oblast, fantazmatska opora zakoniti javni Oblasti, se umešča natanko v tisti prostor, s katerim manipulira slavni reklamni film za vodko Smirnoff, ki igra na zev med realnostjo in »drugo površino« fantazme: kamera se izza pladnja s steklenico vodke sprehaja po razkošni potniški ladji in vsakič, ko gre mimo predmeta, vidimo ta predmet v realnosti, ko pa ga zakrije steklo, vidimo taisti predmet, a fantazmatsko popačen - dva gospoda v fraku postaneta pingvina, ogrlica okoli vratu dame je živa kača, stopnice so tipke klavirja, itn. Obstoje Sodišča pri Kafki je na isti način sanjski, tako kot Klingsorjev grad v Wagnerjevem *Parsifalu*: zadošča gesta odpovedi, distanciacije, in uroka je konec, grad se zruši v prah.

2. Od simbolne fikcije k realnemu nasilju

Iz tega sledi ključen nauk glede razmerja med simbolnim in realnim nasiljem. Odpovedati se je treba obema različicama, ki se vsiljujeta kot najbolj samoumevni: na eni strani zdravorazumskemu razlikovanju, vztrajanju na prepadu med besedami in dejanji, kar se praviloma veže na pojmovanje besed, simbolne ureditve, kot medija pacifikacije, sporazuma, kot medija, v kateri se sicer (od zunaj) lahko investira nasilje, ki pa je sam v sebi, po svoji inherentni logiki, prost nasilja; na drugi strani prehitremu enačanju beseda=dejanje, ki vidi povsod nasilje, ki mu je, denimo, besedna pornografija v osnovi isto kot dejansko posilstvo. Kako ven iz te napačne alternative? Kateri je tu *tertium datur*? V osnovi te alternative je misel, da je »realno« nasilje rod, ki obsega sebe in simbolno nasilje kot svojo vrsto: simbolno nasilje je implicitno dojeta kot nekakšna izpeljava, nadomestek, podaljšek realnega nasilja, kot »nadaljevanje realnega nasilja z drugimi sredstvi«. Toda že Clausewitzevo reklo, da je vojna (fizično nasilje) nadaljevanje politike (torej simbolne dejavnosti) z drugimi sredstvi, nam pokaže pot: kakorkoli to zveni paradokсно, moramo razmerje obrniti in dojeti realno nasilje kot drugotno, kot podvrsto simbolnega nasilja. Realno nasilje izbruhne, ko pride do neke zagate v simbolni ureditvi, tako da je njegovo mesto zmerom-že začrtano v simbolni ureditvi. Vzemimo posilstvo: kajpada gre tu za še kako realno nasilje, prepada, ki ga loči od simbolnega nadlegovanja, nikakor ni podcenjevati, toda sam realni impakt posilstva je (nad)določen s tem, kako se posilstvo vpisuje v simbolno ekonomijo (kot skrajno ponižanje, kot napad na najbolj intimno jedro žrtve in s tem skupnosti, ki ji žrtev pripada, kolikor gre za posilstvo kot orožje v etničnih konfliktih, itd.). Podobno je s slavno Gramscijevo dvojnostjo ideološke hegemonije in fizične prisile; to dvojnost se ponavlja razume tako, da v »normalnih« razmerah zadošča ideološka hegemonija, ko pa »gre zares« in je ogrožena oblast vladajočega razreda, se ta razred zateče k direktni fizični prisili. Kar takšno razumevanje zgreši, je dejstvo, da impakt samega fizičnega nasilja nikoli ni neposreden, ampak »teren« zanj pripravijo ideološki aparati - ne le tako, da »legitimirajo« zatek k nasilju v imenu višjih nacionalnih interesov ipd., ampak predvsem tako, da določijo sam način, kako bo delovalo fizično nasilje (fascinacija z nasiljem, strah, ki nas prime, ko smo soočeni z golo silo, je simbolno dejstvo; poleg tega sam impakt fizičnega nasilja nikoli ni zgolj fizičen, ampak zamaje tudi subjektivno simbolno identiteto). -

»Realno« nasilje in (simbolna) fikcija si torej nista zunanji, ampak sta na vseh ravneh notranje prepleteni:

- Najprej je sam izbruh »realnega« nasilja zmerom pogojen z neko simbolno zagato: *»realno« nasilje je »prehod k dejanju«, ki izbruhne, ko je ogrožena simbolna fikcija, ki regulira življenje skupnosti.* Christian Geffrey¹ je to logiko izbruha nasilja razvil ob skupnostih v Amazoniji (zlatokopi, obiralci kavčuka, itd.); tu gre za zgleden primer, ker imamo opraviti z izolirano skupnostjo, kjer lahko logiko delovanja oblasti opazujemo tako rekoč v laboratorijskih pogojih. V teh skupnostih imamo razpršeno množico individualnih delavcev, ki pa so vsi zavezani monopolnemu trgovcu, ki jim prodaja potrebščine in od njih odkupuje zlato ali kavčuk; vsi so zadolženi pri trgovcu in za ta dolg trgovec noče, da je odplačan, saj vsa njegova oblast temelji na njem. Razmerja tu regulira dvojna fikcija oziroma paradoksen soobstoj dveh nezdružljivih fikcij: na eni strani fikcija enakopravne tržne menjave, kot da se v odnosu med delavci in trgovcem srečujejo svobodni subjekti; na drugi strani fikcija monopolnega trgovca kot patriarhalnega Gospodarja, ki očetovsko skrbi za svoje stranke, kar mu stranke vračajo z ljubeznijo in spoštovanjem.² Ta protislovna dvojna fikcija kajpada prikriva realnost trgovčevega monopola, njegovega grobega izkoriščanja formalno samostojnih delavcev. In realno nasilje, ki s časa na čas redno izbruhne v teh skupnostih, je usmerjeno predvsem proti tistim, ki ogrožajo to krhko ravnotežje dvojne fikcije: trgovčevi plačanci ne ubijajo toliko tistih, ki dolgov ne odplačujejo, kot predvsem tiste, ki so *preveč uspešni* in bi lahko dolg v celoti odplačali ter tako zlomili trgovčevo moč - življenjski interes trgovca je, da ohranja svoje stranke v nenehni zadolženosti.

1. Prim. Christian Geffrey, poseg na okrogli mizi »L'ordre et la loi«, simpozij *Violence et politique*, Cerisy-la-Salle, 23.-30. junij 1994.
2. Tu lahko v čisti obliki raziščemo, kdaj v polju Oblasti vznikne Ljubezen, tj. kdaj je (tako kot v fašizmu in stalinizmu) odnos do političnega Gospodarja eksplicitno postavljen kot odnos ljubezni. Ljubezen ne vznikne kot rezultat nekakšnih prvobitnih strasti, ki bi jih sprožila karizma Vodje, ampak s takorekoč povsem zunanjo nujnostjo, avtomatično, ko so izpolnjeni precizni formalni pogoji: ko pride do kratkega stika med Vladarjem in okvirom Zakona, se pravi, ko Vladar svoje vladavine ne more utemeljiti v nečem Tretjem, v formalnem okviru Zakona, tj. pravil, ki bi urejala razmerje med njim in vladanimi, ampak mora hkrati s svojo vladavino performativno sam postaviti Pravilo te vladavine oziroma mora takorekoč sam garantirati Resnico svoje besede, saj ni nobene Tretje instance, ki bi garantirala avtoriteto vladarjeve Besede.

- Poleg tega pa tudi »tarča« realnega nasilja ni toliko fizična bolečina kot predvsem način, kako skozi fizično bolečino zadenemo fikcijo, ki vzdržuje simbolni univerzum žrtve. Tako je pravi namen posilstev v Bosni zlomiti simbolno identiteto Muslimanov, se pravi fikcijo (konstitutivne mite), ki zagotavlja koherenco muslimanske skupnosti. Onstran simbolne identitete pa je zadnji cilj fizičnega nasilja zadeti tisto, kar je Lacan ob Platonovem *Simpoziju* razvil kot *agalma*, *objet petit a*, skriti zaklad, realno jedro, neopisljivi je *ne sais quoi*, tisto, kar je »v meni več kot jaz sam«. Ta *objet petit a* je tisto, kar nas pri Tujcih »vrže iz tira«, razburi. Nasilje v svoji najbolj temeljni razsežnosti skuša zadeti neznosno presežno uživanje, ki ga v naši fantazmatski percepciji vsebuje Drugi. Ker torej sovraštvo do Tujca meri na tisto, kar je v predmetu sovraštva »več kot on sam«, ne na njegove dejanske lastnosti, je objekt sovraštva strogo vzeto *neuničljiv*: bolj ko ga uničimo v realnosti, toliko močnejši je preostanek. Ta paradoks je najbolj izrazito izstopil ob usodi Judov v nacistični Nemčiji: več kot so jih iztrebili, bolj pošastne razsežnosti je privzel preostanek...

Ta paradoks elementa, ki bolj ko je uničen v realnosti, toliko močnejši se vrne v obliki prikazni, ki nas preganja, se da dojeti le na ozadju Freudove problematike kastracijskega kompleksa. Freud namreč poudari, da je paradoks kastracijske tesnobe v tem, da (racionalno) vem, da kastracija ni možna, da do nje ne bo »zares« prišlo, pa me kljub temu ob nji prežema tesnoba. Tu seveda naletimo na znani razcep *je sais bien, mais quand même...*, ki definira fetišizem: dobro vem (da ne bom kastriran), pa vendar... In za kar nam tu gre, je dejstvo, da na isti razcep naletimo v antisemitizmu: dobro vem (da so Judje ljudje kot ostali), pa vendar... (je nekaj čudnega na njih, itd.). Tu se v antisemitizmu zaplete logika racionalne argumentacije: pride do nekakšnega kratkega stika oziroma sprevrnitve, tako da *sama dejanska neeksistenca »konceptualnega Juda«* (Juda, ki bi »ustrezal svojemu pojmu«, pošasti, ki jo riše antisemitizem) deluje kot glavni argument za antisemitizem. Antisemitski diskurz namreč iz samega razcepa med »konceptualnim Judom« in konkretnimi Judi iz krvi in mesa naredi argument za dvolično, skrivaško, prevarantsko, z eno besedo: »judovsko« naravo Judov. Skratka, tako ob kastraciji kot ob Judu je paradoks v tem, da se ujamemo v nekak bloden krog: bolj ko stvari zgledajo normalno, bolj so sumljive, bolj nas grabi panika. Jud je kot materin falos: v realnosti ga ni in zato njegova prikazenska prezenca vzbuja toliko večjo tesnobo. To bi hkrati bila najkrajša definicija Realnega pri

Lacanu: na ravni simbolne argumentacije vem, da x ni mogoč, pa me x kljub temu preganja kot vsemočna prikazen - od tod nemoč racionalne argumentacije proti antisemitizmu. Realno je prikazen, duh, ki se ga bojim, četudi je nemogoč (kot ob prislovičnem korenjaku, ki ne le ni verjel v obstoj duhov, celo bal se jih ni...).

3. Zakaj je oče kastriran, Jud pa ne?

V čem je tu vez s kastracijo? Na prvi pogled bi se zdelo, da v transsubstanciaciji, homologni tisti, do katere pride v *Aufhebung* realnega očeta v Imenu-Očeta. Ali namreč med fantazmatskim likom »konceptualnega Juda« in živim Judom iz krvi in mesa, ki ga srečamo na cesti, ne zeva isti prepad kot med Imenom-Očeta, simbolno avtoriteto, in očetom kot empirično osebo, ki ni nikoli »na ravni svojega Imena«, svojega simbolnega mandata (kolikor oče misli, da dejansko je na tej ravni, da »je zares oče«, imamo opraviti s psihotikom). Ali torej v obeh primerih ne gre za to, da realna oseba nastopi kot poosebljenje neke irealne instance - dejanski oče zastopa simbolno avtoriteto Imena-Očeta, tako kot dejansko Jud zastopa fantazmatski lik »konceptualnega Juda«? Toda ta vzporednica nas ne sme zapeljati, saj je v primeru Juda logika kastracije *obrnjena*. Simbolna kastracija je v tem, da realni oče izvaja svojo avtoriteto le, kolikor samega sebe postavi kot utelešenje neke transcendentne simbolne instance, ki ji nikoli ni dorasel, se pravi, kolikor pristane na to, da skozenj govori veliki Drugi - kot milijonar v nekem Chabrolovem filmu, ki znano tožbo nad tem, da ga imajo ženske rade le zaradi njegovih milijonov, ne pa zaradi njega samega, obrne v »O, ko bi končno našel žensko, ki bi me imela rada zaradi mojih milijonov, ne zaradi mene samega!«. Resnica Freudovega mita o očetomoru, kjer se oče po umoru vrne še močnejši v obliki svojega Imena, kot simbolna avtoriteta, je v tem, da *mora oče, če naj izvaja svojo očetovsko avtoriteto, takorekoč že zaživa umreti* - moč mu daje prav identifikacija z »mrtvo črko« simbolnega mandata.

Fantazmatski »konceptualni Jud« pa za razliko od Imena-Očeta *ni* simbolna avtoriteta, ampak je nekaj povsem drugega, nekakšen senčni dvojniki simbolne avtoritete: za razliko od očeta, ki zastopa javno avtoriteto, mora Jud delovati v senci, javno je neviden, neujemljiv, zato pa mu je pripisana skrita, fantomska vsemoč. Prav zato, ker je javno izmikajoč-se, neujemljiv, je - za

razliko od »kastiranega« očeta - dojet kot *nekastrabilen*: bolj ko ga (v njegovi dejanski, javni eksistenci) režemo, uničujemo, močnejši in bolj grozeč je v svoji senčni, izmikajoči-se, fantazmatski ex-sistenci.³ Razlika med Imenom-Očeta in »konceptualnim Judom« je torej v tem, da je prvi simbolna *fikcija*, drugi pa fantazmatska *prikazen*. Lahko bi rekli, da je ta opozicija ena od variant Lacanovega *le père ou pire*, »oče ali slabše«: fikcija ali prikazen. »Konceptualni Jud« je tisto »slabše«, kar ždi za »slabim« očetom.⁴

Tu gre v osnovi za razliko med označevalcem-gospodarjem in *a*: pri simbolni avtoriteti je tisto »več«, kar govori skozi subjekt, označevalec-gospodar, subjekt je apendiks svojega simbolnega naziva, pri prikazni pa gre za *a*, za objekt, za tisto realno, kar je »v meni več kot jaz« in kar je priljubljena tema znanstveno-fantastičnih srhljivk od *Alien* do *Hidden*: neumrljivi tujek, gnusno sluzasto bitje, ki se kot parazit naseli v moji notranjosti in me obvladuje. V tem je tudi - če se vrnemo k Chabrolovemu milijonarju - razlika med tem, da me nekdo ljubi ne zaradi mene samega, ampak zaradi mojega simbolnega mesta (oblasti, bogastva), in med tem, da me nekdo ljubi ne zaradi mene samega, ampak zaradi tega, kar je »v meni več kot jaz sam« - druga logika se za razliko od prve zlahka sprevrže v sovraštvo. Če milijonar zgubi milijone, ga bo ženska preprosto zapustila, zgubil bo čar, dokler bo milijone imel, pa bo ostala z njim; če pa me nekdo ljubi zaradi tega, kar je »v meni več kot jaz«, se lahko ta ljubezen prav v svoji intenzivnosti sprevrže v sovraštvo, v poskus, uničiti objekt v meni, tisti presežek, ki vzburja in izzirja. Od tod lahko razumemo resignirano upravičenost milijonarja: veliko bolj pomirjujoče je vedeti, da me ženska ljubi zaradi mojih milijonov, oblasti ali slave - to mi da varno distanco, omogoči mi, da kot subjekt nisem preveč direktno ujet v igro. Problem nastopi, ko drugi vidi *v meni samem* »nekaj več kot mene« - tedaj lahko pride do kratkega stika med ljubeznijo in sovraštvom, ki ga je Lacan

3. Elemente iste logike najdemo v desnem populizmu v postsocialističnih deželah, kjer se odgovor na težave išče v tem, da komunisti v resnici še vedno vladajo oziroma obvladujejo vzvode dejanske ekonomske in politične moči. Komunisti tako postanejo fantazmatska prikazen, podobna »konceptualnemu Judu«: bolj ko zgubljajo dejansko-javno moč, bolj so vsenavzoči kot prikazen, toliko močnejša je njihova nočna, skrita Oblast.
4. Tu bi morali hkrati vztrajati na homologiji med Judom in žensko, na njuni skupni opoziciji do simbolnega Očeta: tako kot pri Judu tudi pri ženski Lacanova trditev »Ženska ne obstoji« ne pomeni, da nobena empirična ženska ni »ta prava«, ne ustreza pojmu Ženske, ampak postavi Žensko kot fantazmatsko prikazen.

poimenoval z neologizmom *l'hainamoration*, tedaj drugi meri name v samem jedru moje biti.

Ključ do enigme Juda - in do nasilja, ki ga sproža ta lik - moramo poiskati v pojmu fantazme, v radikalni dvoumnosti tega pojma: naše razmerje do travmatičnega-realnega presežnega uživanja, ki nas »moti« pri Drugem, je strukturirano v fantazmah (o spolni potenci in divjem uživanju »njih«, itd.). Pojem fantazme je namreč lep zgled dialektične *coincidentia oppositorum*: (1) na eni strani fantazma v aspektu blaženosti, zamisel stanja sreče brez motenj, zunaj človeške umazanije; (2) na drugi strani fantazma v aspektu ljubosumja in zavisti, ko me »žre«, kaj vse počne Drugi, kako rovari proti meni, kako se ne meni zame in uživa mimo mene, kako me vara, kaj dela, ko ga ne vidim (to, denimo, žre Swana pri Proustu). In ali nas izkustvo tako imenovanega totalitarizma ne pouči o sovisnosti teh dveh aspektov? Ali niso prav tisti, ki so najbolj delovali v imenu fantazme¹, najbolj zapadli v fantazmo², da bi »razložili«, zakaj se fantazma¹ ni realizirala? Tako so se nacisti, ki so hoteli fantazmo¹, srečno ljudsko skupnost, nujno ujeli v fantazmo², v obsedenost z Judovsko zaroto; tako so stalinisti, ki so delovali v imenu »novega socialističnega človeka«, ki se solidarno žrtvuje za prihodnje rodove, nujno padli v paranooidno iskanje izdajalcev. Nemara je edinole svetnik lahko »srečen«, se lahko reši fantazme².

Fantazma¹ in fantazma² sta torej kot sprednja in zadnja stran istega kovanca: kolikor se neka skupnost hoče konstituirati v skladu s fantazmo¹, mora utajiti svojo inherentno nemožnost, antagonizem v svojem osrčju - in fantazma² (denimo lik »konceptualnega Juda«) utelesi to utajitev. Na kratko, fantazma² je pogoj, da lahko fantazma¹ ohrani svojo moč. Kot je znano, je Lacan Descartesov »mislim, torej sem« freudovsko reformuliral v »sem tisti, ki misli 'torej sem'« - ost je kajpada v razmiku med dvema »sem«, v tem, da je drugi »sem« fantazmatski. Zato je ta reformulacija uporabna ob tudi etnični identiteti: patetični »sem Slovenec (Italijan, Srb, Nemec...)« je treba prav tako reformulirati v »sem tisti, ki misli 'torej sem Slovenec'«, kar vnese neko zev v mojo istovetnost s sabo - in naloga »konceptualnega Juda« je, da naredi to zev nevidno.

4. Nenavadna vas pri Lévi-Straussu

Ta razlika med simbolno fikcijo in realno prikaznijo, ki je v ozadju razlike med Imenom-Očeta in »konceptualnim Judom«, je bistvena za psihoanalitično teorijo ideologije. V svoji novi knjigi o Marxu je Jacques Derrida reaktualiziral pojem »prikazni [spectre]«, da bi z njim zajel izmikajočo-se psevdo-materialnost, ki subvertira klasična ontološka nasprotja realnosti in iluzije ipd.⁵ In nemara bi morali zadnjo oporo ideologije - tisto pred-ideološko jedro, formalno matrico, na katero se cepijo raznotere ideološke formacije - iskati prav tu: v dejstvu, da ni realnosti brez prikazni, da se krog realnosti lahko sklene le s pomočjo nelagodnega fantomskega dodatka. Zakaj potemtakem ni realnosti brez prikazni? Lacan poda natančen odgovor na to vprašanje: (kar izkušamo kot) realnost ni »stvar sama«, ampak je zmerom simbolizirana, strukturirana skozi simbolne mehanizme - in problem je v tem, da simbolizacija na koncu zmerom spodleti, da ji nikoli ne uspe povsem »prekriti« realnega, da zmerom pusti za sabo nek neporavnan simbolni dolg. *To realno (nesimbolizirani del realnosti) se vrača v obliki prikazni.* Prikazni zato ne smemo zamešati s simbolno fikcijo, z dejstvom, da ima sama realnost strukturo fikcije, da je simbolno (oziroma, kot rečejo nekateri sociologi, »socialno«) konstruirana: prikazen utelesi tisti presežek, ki uhaja (simbolno strukturirani) realnosti.

Pred-ideološko »jedro« ideologije tako tvori *prikazen*, ki zapolni luknjo *realnega*. To je tisto, kar uide vsem poskusom povleči jasno ločnico med »pravo« realnostjo in iluzijo (oziroma poskusom izpeljati iluzijo iz popačenja realnosti): če naj vznikne (to, kar izkušamo kot) »realnost«, mora biti nekaj iz nje izključeno, tj. tako kot resnica tudi »realnost« po definiciji nikoli ni »vsa«. *Kar prikazen s svojo fascinirajočo prezenco zastira, ni realnost, ampak njeno »prapotlačeno«, se pravi tisti nepredstavljeni X, na čigar prapotlačitvi temelji realnost.* To »prapotlačeno« je neki antagonizem, neravnotežje, zagata, ki je družba ne more simbolizirati; sama konstitucija (družbene) realnosti temelji na »prapotlačitvi« nekega antagonizma, tako da zadnja opora kritike ideologije - zunaj-ideološka navezna točka, ki nas upraviči, da nekaj razglasimo za »ideologijo« - ni »realnost«, ampak realno prapotlačenega antagonizma.

5. Prim. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Pariz: Galilée 1993; slov. prevod ključnih odlomkov v: *Razpol* 8, Ljubljana 1994.

Da bi pojasnili to nenavadno logiko antagonizma kot realnega, se spomnimo Lévi-Straussove vzorne analize prostorske razporeditve koč pri nekem južnoameriškem plemenu. Člani tega plemena se delijo na dve skupini; ko kakega posameznika prosimo, naj nam nariše tloris svoje vasi (prostorsko razporeditev koč), bo odgovor odvisen od pripadnosti eni ali drugi skupini: člani prve skupine (recimo ji »konservativno-korporativistična«) si tloris svoje vasi zamišljajo kot krožen - obroč koč, ki so bolj ali manj simetrično razporejene okoli osrednjega svetišča, člani druge (»revolucionarno-antagonistične«) skupine pa si tloris zamišljajo kot dve ločeni gruči koč, med katerima poteka nevidna meja... Lévi-Straussova poanta je, da se tu nikakor ne smemo ujeti v kulturalistični relativizem, po katerem je zaznavanje družbenega prostora odvisno od opazovalčeve skupinske pripadnosti: sam razcep na dve »relativni« zaznavi tlorisa implicira skrito referenco na neko konstanto, neodvisno od opazovalca - ne na objektivno, »resnično« razporeditev koč, ampak na neko travmatično jedro, na neki temeljni antagonizem, ki ga prebivalci vasi niso zmogli simbolizirati, »ponotranjiti«, na neko neravnotežje v družbenih razmerjih, ki tej skupnosti preprečuje, da bi se stabilizirala v harmonično celoto. Dva različna tlorisa pomenita preprosto dva poskusa obvladati ta travmatični antagonizem, zaceliti njegovo rano z vzpostavitevijo neke uravnotežene simbolne strukture. Je treba k temu dodati, da stoje stvari natanko tako tudi pri spolni razliki: »moško« in »žensko« sta kot dve konfiguraciji koč v Lévi-Straussovi vasi? In da si ne bi mislili, da našega »razvitega« sveta ne obvladuje ista logika, zadošča opozorilo na politični razcep med levico in desnico: levičar in desničar vidita celotni politični prostor drugače, levičar kot razcepljen, kot prostor boja, desničar kot organsko celoto.

Zdravi razum nam kajpada tu prišepetava, da ni težko popraviti pristranskost subjektivnih zaznav in ugotoviti »pravo stanje stvari«: najamemo helikopter in s kamero posnamemo tloris vasi... Kar tako dobimo, je res nepopačen pogled na realnost, toda tako povsem zgrešimo antagonizem, nesimbolizabilno travmo, ki se je izrazila skozi sama popačenja realnosti, skozi zamišljene spremembe »dejanske« razporeditve koč. Na to meri Lacan, ko trdi, da *samo popačenje/zastiranje razodeva*: kar spregovori skozi popačenja dejanske razporeditve hiš, je travma, okoli katere se strukturira družbena realnost plemena. Z drugimi besedami, če bi vsi prebivalci vasi

narisali isti »točni« tloris, bi imeli opraviť s harmoniĉno, neantagonistiĉno skupnostjo.

Ĉe pa hoĉemo priti do paradoksa, ki je na delu v Marxovem pojmu blagovnega fetišizma, moramo narediti še korak naprej in si zamisliti, denimo, dve razliĉni »dejanski« vasi, kjer bi vsaka izmed njiju s svojo razporeditvijo koĉ realizirala enega od dveh imaginarnih tlorisov, ki ju omenja Lévi-Strauss: v tem primeru sama struktura druŹbene realnosti materializira poskus »ukrotiti«, zamegliti realno antagonizma. Nikoli namreĉ ne smemo pozabiti, da »blagovni fetišizem« Marxu ne pomeni neĉesa, kar je na delu v (burŹoazni) teoriji politiĉne ekonomije, ampak niz predpostavk, ki doloĉajo ustroj same »dejanske« ekonomske prakse trŹne menjave - v teoriji se kapitalist drŹi utilitaristiĉnega nominalizma, toda v sami svoji praksi (menjave, itd.) sledi »teoloŹkim muhavostim« in ravna kot spekulativni idealist... Skratka, sama »realnost« (ki jo regulira simbolna fikcija) je ustrojena tako, da maskira realno nekega antagonizma, in to realno, izkljuĉeno iz simbolne fikcije-realnosti, se vraĉa v obliki prikazni - denimo, v obliki »konceptualnega Juda«.

5. Kako je kapetan Bligh postal poosebljeno Zlo?

Na tem ozadju lahko tudi pojasnimo enigmo nesreĉnega Bligha, razvpitega kapetana ladje Bounty, ki v popularni kulturi deluje kot zgled korumpiranega sadistiĉnega oblastnika. Enigma je namreĉ v naslednjem: kako je lahko ta vzorni ĉastnik, obseden z varnostjo in zdravjem svojih mornarjev, ta ĉastnik, ki je s svojimi mornarji ravnal za tiste ĉase izjemno humano, postal poosebljeno Zlo Institucije?⁶ Izjemno zanimiv predmet Źtudije bi tu bila analiza zaporednih transformacij lika kapetana Bligha, ki bi bila lep pokazatelj ideoloŹkega profila vsake epohe - vsaka epoha je imela svojega Bligha. Omenimo le tri filmske verzije: Charles Laughton v tridesetih, Trevor Howard v zgodnjih Źestdesetih, Anthony Hopkins v osemdesetih.

Toda še bolj zanimivo se je obrniti k samim izvirom: kaj se je tedaj »res zgodilo«? Prvi namig nam da dejstvo, da je bil Bligh percipiran kot »not a true gentleman«, kot nekdo, ki je sicer imel oblast (kot poveljnik je imel na podlagi predpisov pravico odloĉati in ukazovati, in to pravico je polno izkoriŹĉal), ni

6. Tu se opiramo na izjemno zanimivo delo Grega Deninga: *Mr Bligh's Bad Language. Passion, Power and Theatre on the Bounty*, Cambridge: CUP 1994, posebej str. 55-87.

pa imel prave avtoritete (karizme, ki bi vzbujala spoštovanje in iz njega naredila pravega vodjo). Vsi opisi se ujemajo v tem, da je bil Bligh (v besedah, ne v dejanjih) grob in »tog«, da mu je manjkalo tistega posebnega »čuta«, ki vodi pove, kdaj in kako naj aplicira pravila, kako naj pri tej aplikaciji upošteva samonikla organska razmerja med podrejenimi, itd. - Toda ta analiza je prekratka: ne gre le za to, da Bligh ni upošteval konkretne mreže najdenih intersubjektivnih razmerij, gre predvsem za to, da je bil »slep« za rituale in razmerja moči med samimi mornarji, ki so dvoumno dopolnjevali javna-zakonita razmerja moči-oblasti na ladji. Ti rituali so javno oblast (navidez) transgresirali in spodbijali, a hkrati bili njena opora. Ob vseh podrobno kodificiranih oblikah poniževanja in spolnega izkoriščanja omenimo le tako imenovano »Crossing the Line«, krut preizkus tistih, ki so prvič prekoračili ekvator (privezane na vrv se jih je vrglo v vodo in vleklo, itd.).

Tu moramo, kot že rečeno, biti pozorni na globoko dvoumni značaj teh ritualov, ki ironizirajo in sprevrčajo institucije javne oblasti, a so hkrati njihova fantazmatska opora - so transgresija, ki utrjuje to, kar transgresira. In kar je naredil Bligh, je bilo natanko to, da je prepovedal ali vsaj močno omejil te rituale - slep je bil za njihovo »stabilizacijsko« vlogo. Z drugimi besedami, Bligh se je ujel v razsvetljensko past in je videl le grobo, »nečloveško« plat teh ritualov, ne pa tudi zadovoljstva, ki ga prinaša njihovo izvajanje - upor (nasilje) je izbruhnil natanko tedaj, ko je Bligh s prepovedmi dregnil v to ritualizirano podzemlje.

In nemara smo danes, ko vznikajo nove iniciacijske (etnične, spolne itd.) skupnosti, priče skrajni konsekvenci nečesa, kar je bilo načrtano že z Razsvetljenstvom oziroma z njegovim političnim korelativom, moderno nacionalno državo: medtem ko je predmoderna oblast ohranjala popkovino z iniciacijskim svetom senc, je z moderno državo ta vez med javnim Zakonom in njegovo obsceno, iniciacijsko, nadjazovsko hrbtno stranjo načeta, tako da sta se znašla vsak na svoji strani, na eni prazni Zakon, na drugi zaprte iniciacijske skupnosti. In ali ni v ta razcep položena možnost obeh »totalitarizmov«, tako levega, ki se v imenu abstraktne Države zaslepi za samonikle organske rituale skupnosti, kot desnega, ki v imenu vrnitve k organski skupnosti udari po abstraktno-liberalni Državi?

Tu bi se morali sklicati na Hegla, ki je prvi razvil logiko individualizacije kot nadomestne identifikacije, kot odtrganja subjekta od prvobitne

»samonikle« (družinske, etnične) skupnosti in nato ponovnega najdevanja substance v neki drugotni skupnosti (naciji, poklicu...), ki je umetelna, bolj formalna-abstraktna, »neorganska«, že »posredovana« s subjektivno dejavnostjo. V prvem približku bi kajpada lahko rekli, da se danes dogaja nekaj podobnega, a v obratni smeri: formalno-abstraktni okvir drugotne identifikacije je izkušen kot zunanji, nezavezujoč, in čedalje bolj se išče opora v vrnitvi k nekim ožjim »prvobitnejšim« organskim (etničnim, religioznim) skupnostim, ki so sicer tudi lahko »umetelne«, stvar izbire (denimo homoseksualci), so pa bolj »neposredne« v pomenu, da individua zagrabijo direktno in mu ne puščajo »abstraktne« svobode, ki jo ima kot državljan. Toda ob tem je bistveno, da uvidimo, kako ta vrnitev od drugotne k prvobitnejši identifikaciji v resnici ni vrnitev, ampak popoln obrat, »negacija negacije«. Današnje oblike vračanja k »samoniklim« etničnim skupnostim so namreč že »posredovane« z univerzalno formo države in naddržavnih skupnosti, so *reakcija* na univerzalno moč svetovnega trga, to moč že implicirajo kot svojo podlago oziroma ozadje. Prav v tej formi vrnitve k novim »samoniklim« skupnostim se zato proizvede nekaj tretjega, dejanski Novum.

Po vzpostavitvi nacionalne države prejšnje oblike identifikacije niso izginile, ampak so preživele kot podrejene, životarijo v senci pol-zasebnosti: za nacionalno državo je značilen prav nenehni antagonizem med državno, univerzalno-patriotsko identifikacijo in predhodnimi »organskimi« formami identifikacije. Ta antagonizem se odvija na ravni Reči, tj. tudi država kot abstraktna-posredovana forma skupnosti še deluje kot domovinska Reč, referenčna točka patriotizma, za katero smo se pripravljene celo žrtvovati (*pro patria mori*). Pri novih etničnih identifikacijah, ki vznikajo danes, pa imamo opraviti z nekakšno »desublimacijo«, ko razpade ekonomsko-nacionalna enotnost, značilna za nacionalno državo (zaradi česar tudi govorimo o *Nationalökonomie*), in padeta na eno stran nad-nacionalna ekonomska funkcija, abstraktna vladavina Trga, na drugo pa »desublimirana« etnična vsebina zunaj ekonomsko-državnega pogona. V mučnem prizoru iz *Brasil* Terryja Gilliana natak v dragi restavraciji gostom priporoča najboljše jedi (»Danes je poprov zrezek še posebej dober!« ipd.), in ko gostje izberejo, jim hrano prinese - toda tako, da dobi gost tik pred krožnikom lepo barvno fotografijo jedi, na samem krožniku pa gnusno kremasto kepo, spominjajočo na iztrebek. Ta razkroj »naravne« enotnosti na brezsubstančno idealno podobo in brezoblični preostanek realnega nekako ustreza razkroju nacionalne države

na abstraktno, nezakoreninjeno, »transnacionalno« mašinerijo tržne ekonomije in na preostanek etničnega. V tem smislu bi lahko rekli, da je bila nacionalna država nekak vmesni, prehodni pojav, poskus, ohraniti skupaj abstraktno formo Trga in organsko zakoreninjenost v etnični Reči, zakrpati njun razcep, in da je šele danes, s sodobnimi »fundamentalističnimi« etničnimi in religioznimi skupnostmi, v polni meri realiziran razcep, položen v razsvetljenski projekt, med abstraktno formo svetovnega Trga in razmerjem do (zmerom partikularne) etnične Reči. Z drugimi besedami, današnji »post-moderni« etnični itd. fundamentalizmi ne le niso »regresivni«, ampak so nasprotno *dokaz, da se je ekonomska logika tržne abstrakcije dokončno emancipirala, odlepila od okvira partikularne etnične Reči.*⁷

Da je danes nacionalna država na poti »odmiranja«, o tem pričajo dogodki oziroma sistemi, ki so neumestljivi glede na razlike, ki jih vzpostavlja in hkrati garantira moderna nacionalna država: etnično nasilje in mafija sta zanimiva zato, ker ju ne moremo dojeti niti kot zasebnih niti kot državnih, ampak postajata vse bolj nekaj para-državnega. Na drugi ravni omenimo kot primer perverzne obscenosti, ki ruši same temelje pravne države, privatne zapore, ki se jih pospešeno ustanavlja predvsem v ZDA - izvrševanje tega, kar bi moralo biti monopol države (fizična prisila nad posameznikom), postane predmet pogodbenega razmerja med državo in zasebnim podjetjem, ki to prisilo vrši zavoljo profita. - Kar je v vseh teh primerih na delu, je konec monopola, ki (po Webbru) definira moderno državo, namreč monopola nad legitimno uporabo nasilja. Ta monopol je strogo korelativen pojmu pravne države in je zato lep zgled že omenjene logike kastracije: »vsemoč« države je plačana z njeno radikalno samoomejitvijo, tj. država lahko nastopi kot izjema - kot tisti Eden, ki edini razpolaga z nasiljem - le s pogojem, da ta uporaba nasilja ni poljubna, ampak je strogo definirana z zakonom. Hrbtna stran monopolizacije nasilja s strani države je torej pojem pravne države, države, ki je sama podrejena zakonom.

Novi, »postmoderni« odpor do Tujcev je razumeti prav na ozadju tega potencialnega »odmiranja« nacionalne države, ko imamo v tendenci na eni

7. Te tri etape (predmoderne skupnosti, nacionalna država in transnacionalna univerzalna družba, ki se danes nakazuje) bi lahko navezali na triado tradicionalizma-modernizma-postmodernizma, kot jo je razdelal Fredric Jameson: tudi tu nas retro-pojavi, značilni za postmodernizem, ne smejo zapeljati - šele postmodernizem pomeni dokončen prelom s predmoder-nostjo.

strani univerzalni Trg, na drugi pa množico etničnih skupnosti, in kjer država niha med dvema ekstremoma: ali naj se definira kot abstraktna država državljanov, kot prazen okvir multikulturalizma, ali pa naj se »zlepi« s kako od organskih skupnosti?

Danyers si je kasneje rad domisljal, da je gospo Anertonovo pri prči prepoznal, a to je bilo kajpak smelno, saj ni nikoli videl njenega portreta - vzdrževala je popolno brezimnost in tudi najbolj posvečenini ni dala svojih fotografije - in od gospe Memorillove, ki jo je cenil in se rad družil z njo, ker je bila njena prijateljica, je izvabil le eno samo impresionistično frazo »Oh, takšna je kot tisti stari tiski, kjer črte nadomeščajo barvo«.

Vsakozi je bil skorajda prepričan, da je premislil prav o gospe Anertonovi, ko je sedel pri zajtrku v prazni hotelski jedilnici, in da si je, ko je pogledal prihajajočo žensko, ki se je usedla k mizi ob oknu, rekel: »To bi lahko bila ona.«

Vse od svojih harvardskih dni - še zmeraj je bil dovolj mlad, da je nanje lahko mislil kot na neskončno oddaljeno - je Danyers sanjal o gospe Anertonovi, o Silviji iz nesmrtnega cikla sonetov Vincenta Rendla, o gospe A. iz *Življenja in pisma*. Njeno ime je bilo ovekovnočno v najbolj uglednih angleških verzih devetnajstega stoletja - in tudi vseh preteklih ali prihodnjih stoletij, kot je Danyers verjel tudi kasneje, ko je njegova sodba postala zrelejša. Prvo branje nekaterih pesmi - *Astbourne, Pie Tolomei, Sonetov za Silvijo* - je raznamovalo obdobja v Danyersovem odrasčanju, in verzi so očito pridobivali v zrelosti, v razponu, v pomenu, ko je njihovi interpretaciji pridajal več življenjske izkušnje, več čustva. Kjer je v svojih deških letih občutil le popolno, skorajda strogo lepoto oblike, tenkočutno poigravanje samoglasnikov, živost in polnost lirskega čustva, je zdaj čutil ob zvrhanem pomenu vsake vrstice, namigovaje v vsaki besedi - je zdaj njegova domisljija bogala semtertja po novih miselnih poteh, neprenehoma spodbujana z občutkom, da se za tistim, kar je že odkril, skrivajo še čudovnejše reči, ki čakajo, da jih bo raziskal. Danyers je na kolidžu napisal nagrajen esej o Rendlovi poeziji (po naključju se je to ujemalo s smrtjo velikega moža), sam je razgiban verz svojega obdobja nevin in pretrsev prikožil po oblikah, ki jih je angleški metriki prvi dal Rendle, in ko se je dve leti kasneje pojavila knjiga *Življenje in pisma* in so je Silvia iz sonetov utelesila kot gospa A., je v

Edith Wharton

MUZINA TRAGEDIJA

Danyers si je kasneje rad domišljal, da je gospo Anertonovo pri priči prepoznal; a to je bilo kajpak smešno, saj ni nikoli videl njenega portreta - vzdrževala je popolno brezimnost in tudi najbolj posvečenim ni dala svoje fotografije - in od gospe Memorallove, ki jo je cenil in se rad družil z njo, ker je bila njena prijateljica, je izvalil le eno samo impresionistično frazo »Oh, takšna je kot tisti stari tiski, kjer črte nadomeščajo barvo«.

Vseskozi je bil skorajda prepričan, da je premišljal prav o gospe Anertonovi, ko je sedel pri zajtrku v prazni hotelski jedilnici, in da si je, ko je pogledal prihajajočo žensko, ki se je usedla k mizi ob oknu, rekel: »*To bi lahko bila ona.*«

Vse od svojih harvardskih dni - še zmeraj je bil dovolj mlad, da je nanje lahko mislil kot na neskončno oddaljene - je Danyers sanjal o gospe Anertonovi, o Silviji iz nesmrtnega cikla sonetov Vincenta Rendla, o gospe A. iz *Življenja in pisem*. Njeno ime je bilo ovekovečeno v najbolj ugajenih angleških verzih devetnajstega stoletja - in tudi vseh preteklih ali prihodnjih stoletij, kot je Danyers verjel tudi kasneje, ko je njegova sodba postala zrelejša. Prvo branje nekaterih pesmi - *Antinousa*, *Pie Tolomei*, *Sonetov za Silvijo* - je zaznamovalo obdobja v Danyersovem odrasčanju, in verzi so očitno pridobivali v zrelosti, v razponu, v pomenu, ko je njihovi interpretaciji pridajal več življenjske izkušnje, več čustva. Kjer je v svojih deških letih občutil le popolno, skorajda strogo lepoto oblike, tenkočutno poigravanje samoglasnikov, živost in polnost lirskega čustva, je zdaj drhtel ob zvrhanem pomenu vsake vrstice, namigovanju v vsaki besedi - je zdaj njegova domišljija begala semtertja po novih miselnih poteh, neprenehoma spodbujana z občutkom, da se za tistim, kar je že odkril, skrivajo še čudovitejše reči, ki čakajo, da jih bo raziskal. Danyers je na kolidžu napisal nagrajen esej o Rendlovi poeziji (po naključju se je to ujemalo s smrtjo velikega moža); sam je razgibani verz svojega obdobja neviht in pretresov prikrojil po oblikah, ki jih je angleški metriki prvi dal Rendle, in ko se je dve leti kasneje pojavila knjiga *Življenje in pisma* in se je Silvia iz sonetov utelesila kot gospa A., je v

svoje čaščenje Rendla vključil še žensko, ki ni navdihnila le njegovih božanskih verzov, temveč tudi igrivo, nežno, enkratno prozno pisanje.

Danyers ni nikoli pozabil dne, ko je gospa Memorallova omenila, da pozna gospo Anertonovo. Memorallovo je poznal kako leto ali malce več in si jo nekako omalovažujoče označil za žensko, ki te poceni spravi v družbo znanih ljudi, dokler ni nekega dne, ko mu je stresala drugo žlico sladkorja v čaj, pripomnila:

»Je tako prav? Vi ste skorajda tako natančni kot Mary Anertonova.«

»Mary Anertonova?«

»Da, nikoli se ne morem spomniti, kakšen čaj pije. Ali z limono in sladkorjem ali z limono brez sladkorja ali z mlekom brez česarkoli drugega, in kaj je treba dati v skodelico, preden zlijemo noter čaj; in če si nisi zapomnil, je treba začeti od začetka. Najbrž je tak čaj pil Vincent Rendle in je zdaj to postalo svet obred.«

»Ali poznate gospo Anertonovo?« je vzkliknil Danyers, ki ga je vznejevoljila brezbrizna domačnost z navadami njegove oboževanke.

»Da, seveda! Skupaj sva hodili v šolo - Američanka je, veste. Skoraj leto dni sva preživeli v *penzionu* blizu Toursa; nato se je vrnila v New York in do njene poroke je nisem več videla. Z Anertonom sta preživela zimo v Rimu, ko je moj mož delal v našem tamkajšnjem poslaništvu, in kar veliko je bila pri nas.« Gospa Memorallova se je spominjaje se nasmehnila. »To je bila *tista* zima.«

»Zima, ko sta se prvikrat srečala?«

»Točno - a žal sem zapustila Rim tik pred tem. Kaj ni škoda? Drugače bi morda prišla v *Življenje in pisma*. Saj veste, da omenja tisto trapo, mađam Vodki, pri kateri jo je prvič videl.«

»In sta bili potem kaj dosti skupaj?«

»Ne, dokler je bil Rendle živ. Saj veste, da je skoraj ves čas živela v Evropi, in čeprav sem jo tu in tam videla, kadar sem šla v tujino, je bila vselej tako zasedena, da se je človek počutil nezaželen. Res se je menila le za njegove prijatelje - postopoma se je svojim odtujila. Zdaj je seveda drugače; strašno osamljena je; tu in tam mi piše; in zadnje leto me je, ko je slišala, da grem spet v tujino, prosila, naj se dobiva v Benetkah, in tam sva bili skupaj teden dni.«

»In Rendle?«

Gospa Memorall se je nasmehnila in zmajala z glavo. »Oh, njega nisem smela videti nikoli; nobena od njenih starih prijateljic ga ni srečala, razen po naključju. Hudobneži pravijo, da ga je zato tako dolgo obdržala. Če se je kdo znašel pri njih, ko je bil tam tudi on, so ga spravili v Anertonov kabinet in njer mož ga je stražil, dokler ni neljubi obiskovalec odšel. Veste, Anerton je bil glede tega še bolj čuden kot njegova žena. Mary je bila preveč bistra, da bi izgubljala glavo ali da bi vsaj pokazala, da jo izgublja - Anerton pa ni mogel prikriti svojega ponosa. Videla sem, kako se je Mary zdrznila, ko je govoril o Rendlu kot o *našem pesniku*. Rendle je moral pri večerji vselej sedeti na točno določenem stolu, proč od prepaha in ne preblizu ognja, in imel je škatlo s cigarami, ki se je ni smel dotakniti nihče drug, in lastno pisalno mizo v Maryjini sprejemnici - in Anerton je vselej pripovedoval o katerem od čudaštev tega velikega moža; kako si ni s cigare nikoli odrezal konice, čeprav mu je sam Anerton dal zlat rezalnik z zvezdnim safirjem, in kako neurejena je bila njegova pisalna miza, in kako so naročili služkinji, naj vselej prinese koš za papir gospodarici, preden ga izprazni, da ne bi šel kak nesmrten verz v smeti.«

»Anertonova se nista nikoli ločila, kajne?«

»Ločila? Ne, nikakor. On ne bi nikoli zapustil Rendla! In tudi na svojo ženo je bil zelo navezan.«

»Kaj pa ona?«

»Oh, videla je, da je moški tiste vrste, ki mu je usojeno, da se osmeši, in nikoli se ni postavljala njegovi prirojeni usmerjenosti naproti.«

Danyers je od gospe Memorallove zvedel še, da zdaj gospa Anertonova, katere mož je umrl nekaj let pred pesnikom, živi malo v Rimu, kjer ima majhno stanovanje, in malo v Angliji, kjer je občasno obiskovala tiste svoje prijatelje, ki so bili tudi Rendlovi. Kar nekaj časa po njegovi smrti se je ukvarjala z urejanjem njegovih mladostnih del, ki ji jih je prepustil v skrb; a ko je bilo to opravljeno, je ostala brez določnejše zaposlitve in gospe Memorallovi se je ob zadnjem srečanju zdela apatična in brez duha.

»Preveč ga pogreša - njeno življenje je preveč prazno. To sem ji tudi povedala - rekla sem ji, da bi se morala poročiti.«

»Oh!«

»Zakaj pa ne, kaj naj samo še moli? Še zmeraj je mlada - veliko ljudi bi reklo, da je mlada,« je pohitela gospa Memorallova in mimogrede s pogledom ošinila zrcalo. »Zakaj se ne bi sprijaznila z neizbežnim in začela znova? Nič

več ne more oživiti Rendla - in poleg tega se ni poročila z *njim*, ko je imela priložnost.«

Danyers je kar vzdrgetal ob tako grobem ravnanju z njegovim vzornikom. Ali je bilo mogoče, da gospa Memorallova ni videla, kakšen antiklimaks bi bil takšen zakon? Le kako bi bilo, če bi Rendle Silviji 'vrnil poštenje', kajti tako bi to videla družba? Takšen 'popravek' bi naredil njuno preteklost vulgarno - bilo bi kot 'obnova' mojstrovine; in kako prefinjena je morala biti zaznava ženske, ki se je v nasprotju z zgledno zunanjo podobo, morda zaradi skrivne zaobljube sami sebi, odločila, da gre v prihodnost kot Silvia in ne kot gospa Rendle!

Od tega dne dalje je postala gospa Memorallova v Danyersovih očeh zanimiva. Bila je kot skupek neraziskanih, dolgovernih spominov, skozi katere je potrpežljivo blodil v upanju, da bo med zaprašenimi čenčami našel kak dragocen spomin na predmet svojih premišljanj. Ko je nekaj mesecev kasneje objavil svoj prvi tenki zvežčič, v kateri je bil med ducatom nekoliko preveč študioznih 'izrazov spoštovanja' tudi predelan šolski esej o Rendlu, je izvod izročil tudi gospe Memorallovi; ta ga je ob njunem naslednjem srečanju presenetila in oznanila, da je poslala knjigo gospe Anertonovi.

Gospa Anertonova je nemudoma odpisala in se prijateljici zahvalila. Danyers je smel prebrati teh nekaj vrstic, v katerih je z izrazi, ki so razkrivali, kako je 'oznanjanje' podobnih posvetil v navadi, spregovorila o avtorjevem 'občutju in vpogledu' in o tem, 'kako jo veseli', in tako dalje. Odšel je razočaran, ne da bi natanko vedel, kaj je sploh pričakoval.

Ko je naslednjo pomlad šel v tujino, mu je gospa Memorallova pripravila pisma za vse mogoče ljudi, od canterburyjskega nadškofa do Louise Michel. Med njimi pa ni bilo gospe Anertonove in Danyers je iz enega prejšnjih pogovorov vedel, da so se Silviji upirali ljudje, ki so 'prinašali pisma'. Prav tako je vedel, da bo med poletjem potovala in da se najverjetneje ne bo vrnila v Rim, preden se mu iztečejo počitnice, in med njegovimi pričakovanji ni bilo upanja, da bi jo srečal.

Dama, katere prihod je prekinil njegovo samotno pojedino v restavraciji hotela Villa d'Este, se je usedla tako, da je bil njen profil obrnjen proč od okna; tako so kupolasto čelo, mali obočeni nos in napete ustnice spominjale na obris Marije Antoniette. Danyersu se je zdelo, da v njeni obleki in gibih - v zaobratu zapestja, ko si je nalila kavo - zaznava tisto izbirčnost, tisti pridih molčečnosti, ki izključuje očitno in neizjemno. To je bila zelo zdolgočasena in zvedavo vedoželjna ženska. Natakari ji je prinesel *Secolo* in ko se je sklonila,

je Danyers opazil, da ji lasje, ki so se ji spustili s čela, sivijo; a njeno telo je bilo pokončno in vitko in uživala je neprecenljivi dar dekliškega hrbta.

○ Vrvež anglosaksonskega potovanja se ni usmerjal k jezerom in z izjemo ene ali dveh italijanskih družin in grbavega otroka v duhovnikovem spremstvu sta imela Danyers in ta dama marmornate sobane Ville d'Este le zase.

Ko se je vrnil s svojega jutranjega potepa med grički, je videl, da sedi ob eni malih mizic na robu jezera. Pisala je, in ob njej na mizi je ležal kup knjig in časopisov. Zvečer sta se znova srečala na vrtu. Šel je ven, da bi pokadil zadnjo cigareto pred večerjo, in pod črnim ostrešjem božjih drevc, blizu stopnic, ki so vodile k pristajališču čolnov, je našel njo, ki se je naslanjala na ogrado ob jezeru. Ko ga je zaslišala, se je obrnila in ga zagledala. Glavo je imela ovito v črn čipkast šal in v tem temnem obrobju je bil njen obraz videti upadel in nesrečen. Kasneje se je spominjal, da njene oči, ko so se srečale z njegovimi, niso izražale toliko žalosti kot globokega nezadovoljstva.

Na njegovo presenečenje je počasi stopila proti njemu.

»Gospod Lewis Danyers, kajneda?«

Priklonil se je.

»Jaz sem gospa Anertonova. Videla sem vaše ime v knjigi gostov in hotela sem se vam zahvaliti za esej o poeziji gospoda Rendla - oziroma vam povedati, kako mi je bil všeč. Knjigo mi je pozimi poslala gospa Memorallova.«

Govorila je v enakomernem, melanholičnem tonu, kot da bi ji privajeno puščobno govorjenje oropalo glas spontanejših poudarkov, a njen nasmeh je bil očarljiv.

Usedla sta se na kamnito klop pod božjimi drevci in povedala mu je, kako je uživala v njegovem esaju. Imela ga je za najboljšega v knjigi - bila je prepričana, da je vanj vložil največ samega sebe; kaj ni bio res, da ga je poezija gospoda Rendla globoko navdihovala? *Pour comprendre il faut aimer*, in zdelo se ji je, da je na nek način prodr l v pesnikov notranji pomen globlje kot katerikoli drug kritik. Seveda je bilo nekaj problemov, ki se jih ni dotaknil; nekateri vidiki tega mnogostranega duha, ki jih morda ni zaobjel -

»A vi ste mladi,« je blago zaključila, »in človek vam za zdaj še ne more želeti izkušenj, ki bi jih zahtevalo polnejše razumevanje.«

II

Mesec dni je ostala v Villi d'Este in Danyers je bil vsak dan z njo. Ob njegovi družbi je kazala zadržano zadovoljstvo; zadovoljstvo, ki je bilo tako očitno utemeljeno na njunem skupnem občudovanju Rendla, da ga je mladenič lahko užival brez strahu pred tem, da bi bilo videti smešno. Spočetka je bil le še ena paličica kadila na oltarju njene nenasitne božanskosti; a sčasoma se je v njun odnos prikradla osebnejša nota. Četudi ga je imela še zmeraj rada le zato, ker je cenil Rendla, ga je vsaj nedvomno ločila od črede Rendlovih privržencev.

Način, kako je ravnala s spominom velikega moškega, se je zdel Danyersu popoln. Svoje identitete ni nikdar poudarjala, ne zanemariła. Tistim, ki so vedeli in ki jih je to zanimalo, je bila Silvia; a v njeni drži ni bilo sledu Egerije. Velikokrat je govorila o Rendlovih knjigah, malokdaj pa o njem; v njenih številnih spominih ni bilo nobenega posmrtnega pokroviteljstva, nobenega prisvajanja. Nikoli se ni naveličala govoriti o mojstrovem intelektualnem življenju, o njegovih navadah pri premišljanju in delu. Poznala je zgodovino vsake pesmi, za vsako podobo je vedela, kateri prizor ali dogodek jo je navdihnil, kolikokrat so bile premeščene besede v kaki vrstici, kako dolgo je iskal kak pridevnik, in kaj je navsezadnje narekovalo pravega; razložiti je znala celo tisto nepredirljivo vrstico, tisto mučilnico kritikov, užitek skeptikov, zadnjo vrstico *Starega Uliksa*.

Danyers je čutil, da ni bila le odmev Rendlove misli, ko je govorila o teh rečeh. Če se je njena identiteta spremešala z njegovo, je bilo to zato, ker sta mislila enako, ne zato, ker bi on mislil namesto nje. Kasnejši rodovi radi smatrajo ženske, ki so jih opevali pesniki, za naključne količe, na katere so obešali svoje lovorove vence; a um gospe Anertonove je bil kot kak ploden vrt, na katerem se je Rendlova domišljija neogibno zakoreninila in racvetela. Danyers je pričel opazati, koliko vezi svoje zapletene duhovne strukture je poet dolgoval prepletu svojega značaja z njenim; v nekem smislu je *Sonete za Silvijo* napisala Silvia sama.

Biti zaupnik Rendlovega notranjega jaza, varuh vrat v svetišče, se je Danyersu sprva zdelo tako vseobsežen privilegij, da se mu je, ko je prijateljstvo z gospo Anertonovo napredovalo, zdelo, da stopa v življenje, ki je že zapolnjeno. Kakšen prostor je bil med tako velikimi spomini za takšno malenkost, kakršna je bil on? Nato je znenada odkril, da je imela gospa

Memorallova prav; njegova srečna prijateljica ni bila le osamljena, temveč tudi z dolgočasna.

»Imeli ste več kot katerakoli ženska!« ji je zatrdil nekega dne, in ob njegovi zmoti se je ironično nasmehnila. Biti je moral slep, da ni opazil, kako ni imela dovolj. Da je bila še zmeraj - ali leta pri tem kaj pomenijo? - mlada, nežna ženska; da ima živo potrebo po živem.

Poslej nista vselej, kadar sta se vzpenjala po stezicah gričevnatega parka, počivala v katerem od porušenih templjev, ali prek valov zelenja gledala oddaljeni modri sev jezera, govorila o Rendlu ali književnosti. Danyersa je spodbujala, naj govori o sebi; naj ji zaupa svoje načrte; zastavljala mu je vprašanja, ki modri ženski nadomestijo nasvete.

»Pisati morate,« je rekla in izustila najslajšo laskavost, kar je morejo izreči človeška usta.

Seveda je hotel pisati - zakaj ne bi še on naredil česa velikega? Ali vsaj najboljšega, kar je zmogel? Izhodišče njegovega načrta pa je bilo, da naj bi bilo njegovo najboljšo *res* najboljšo. S tem zahtevkom v ušesih se ni zdelo možno nič manj. Kako ga je spodbujala; podpirala je njegove omahljive ambicije in jim pomagala prek prepek; predramila mu je duha s svojim ustvarjalnim *Naj bo luč!*

Bil je njun zadnji skupni dan in počutil se je zelo obupanega in srečnega.

»Morali bi napisati knjigo o *njem*,« je blago nadaljevala.

Danyers se je zdrznil; ni mu bilo več všeč, da je Rendle stopal med njiju brez napovedi.

»Morali bi,« je vztrajala. »Celostna interpretacija - povzetek njegovega sloga, njegovih namenov, njegovih teorij o življenju in umetnosti. Nihče drug tega ne bi znal tako dobro.«

Sedel je in jo nepremično gledal. Nenadoma - ali naj poskusi?

»Tega ne bi mogel brez vas,« je rekel obotavljivo.

»Lahko bi vam pomagala - seveda, pomagala vam bom.«

Tiho sta sedela in gledala proti jezeru.

Ko sta se ločila, sta bila dogovorjena, da se ji bo šest tednov kasneje pridružil v Benetkah. Govorila bosta o knjigi.

III

Lago d'Iseo, štirinajsti avgust

Ko sem ti včeraj rekla nasvidenje, sem obljubila, da bom čez teden dni prišla nazaj v Benetke in ti odgovorila. Pri tem nisem bila poštena; nisem imela namena, da bi se vrnila v Benetke in te znova videla. Pobegnila sem pred teboj - in še kar bom bežala. Če nočeš *ti*, moram *jaz*. Nekdo te mora rešiti pred tem, da bi se poročil z razočarano žensko, ki ima - no, ti praviš, da leta ne štejejo, in zakaj bi štela, če pa se ne boš poročil z mano?

Zato si ne upam iti nazaj in reči *Ne boš se poročil z mano*. Imela sva svoj mesec v Benetkah (lep mesec, kajne?) in zdaj moraš ti domov, pisat knjigo - katerokoli knjigo razen tiste, o kateri nisva govorila - in jaz bom ostala tukaj in se šopirila med svojimi spomini kot kak ženski Titonos. Kako duhamorna je vsiljena nesmrtnost!

A vedeti moraš resnico. Toliko mi je do tebe ali vsaj do tvoje ljubezni, da ti jo dolgujem.

Mislil si, da je zate tako malo možnosti zato, ker me je ljubil Vincent Rendle. Imela sem vse tisto, kar sem hotela; kaj nisi rekel tako? Takrat, ko moški misli, da pričinja razumeti žensko, je lahko prepričan, da je ne! Prav zato, ker me Vincent Rendle *ni ljubil*, zate ni upanja. Nikoli nisem imela tistega, kar sem hotela, in nikoli, nikoli, nikoli se ne bom prepustila temu, da bi hotela kaj drugega.

Ali pričinjaš razumeti? Praviš, da je bilo potemtakem vse prevara? Ne, vse, kar je bilo, je bilo zares. Mlad si - nisi se še naučil, a se še boš, tisočev drobnih znamenj, po katerih si iščemo pot skozi blodnjak človeške narave; a kaj te ni včasih presenetilo, da ti nisem omenjala nobenih majhnih, smešnih drobcev iz njegovega življenja? Na primer njegove navade, da je sukal nož za papir med palcem in kazalcem, ko je govoril; njegove obsedenosti, s katero je spravljal beležke; njegove pogoltnosti do divjih jagod, do tiste male kiselkaste sorte, ki raste v Alpah; njegovega otroškega navdušenja nad akrobati in žonglerji; njegove navade, da me je vselej klical *ti* - *draga ti*, se je pričelo vsako pismo - vsega tega ti nisem omenila niti z besedo, kajne? Ali misliš, da bi se lahko zadržala, če bi me ljubil? Tedaj bi bile vse te majhne reči moje, del mojega življenja - najinega življenja - pobegnile bi iz mene, četudi nehote (le

nesrečne ženske so vselej zadržane in dostojanstvene). A nikoli ni bilo 'najinega življenja'; vselej, do konca, sta bili le 'najini življenji'...

Če bi vedel, kako mi bo odleglo, da to lahko končno nekomu povem, bi mi pomagal, pustil bi, da te ranim! Zdaj, ko bo nekdo to vedel, ne bom nikoli več tako osamljena.

Naj pričnem na začetku. Ko sem se prvič srečala z Vincentom Rendlom, jih še nisem imela petindvajset. To je bilo pred dvajsetimi leti. Od tedaj do njegove smrti pred petimi leti sva bila tesna prijatelja. Dal mi je petnajst let, morda najboljših petnajst let svojega življenja. Kot veš, vsi mislijo, da so v teh letih nastale njegove najboljše pesmi; jaz naj bi jih 'navdihnila', in v nekem smislu sem jih res. Od začetka je bila intelektualna simpatija med nama skorajda popolna; moj razum je bil zanj (si predstavljam) kot popolno uglašen inštrument, na katerega se ni nikoli naveličal igrati. Nekdo mi je povedal, kako je nekoč dejal, da jaz 'vselej razumem'; to je bila edina njegova pohvala zame, za katero sem kdajkoli slišala. Še tega ne vem, ali sem se mu zdela čedna, čeprav si težko predstavljam, da mu ne bi bila všeč moja podoba, kajti ni se hotel družiti z grdimi ljudmi. Vse več in več časa pa je preživel z mano. Všeč mu je bila najina hiša; način, na katerega sva živela, mu je ustrezal. Bil je živčen, jezljiv; ljudje so ga dolgočasili, a kljub temu ni maral samote. Pri naju si je ustvaril zavetje. Kadar sva potovala, je šel z nama; pozimi si je v Rimu najel sobo blizu naju. Velik del leta je bil z nama v Angliji ali kje na celini. Malce sem mu lahko pomagala pri delu; postal je odvisen od mene. Kadar smo se ločili, mi je redno pisal - hotel je, da z njim delim vse, kar je počel ali premišljal; komaj je čakal na moje mnenje o vsaki novi knjigi, ki ga je zanimala; bila sem del njegovega duhovnega sveta. Žal pa sem hotela biti še več. Bila sem mlada ženska in bila sem zaljubljena vanj - ne zato, ker je bil Vincent Rendle, temveč zato, ker je bil on sam!

Ljudje so seveda pričeli govoriti - bila sem Rendlova gospa Anertonova; ko so izšli *Soneti za Silvijo*, se je šepetalo, da sem jaz Silvia. Kamorkoli je šel, so povabili še mene; ljudje so prihajali k meni v upanju, da se bodo seznanili z njim; kadar sem bila v Londonu, zvonec na vratih sploh ni utihnil. Ostarele plemkinje, povzpetne prirejevalke zabav, ljubezni željna dekleta in po uspehu hrepeneči pisci so me neumorno oblegali. Pestovala sem svoj uspeh, kajti vedela sem, kaj pomeni - mislili so, da je Rendle zaljubljen vame! Ali veš, da sem včasih tudi sama tako pomislila? Ni bilo ene samcate oblike slepila, ki si je ne bi privoščila. Ne moreš si predstavljati, koliko izgovorov, zakaj ji moški

noče povedati, da jo ljubi, si izmisli ženska - sočutja vrednih razlogov, ki bi jih takoj spregledala, če bi jih uporabljala kaka druga ženska! A ves ta čas sem globoko v sebi vedela, da mu ni mar. Vedela bi tudi, če bi se vsak dan ljubil z mano. Nikoli nisem izvedela, ali mu je znano, kaj so ljudje govorili o naju - tako malo je poslušal, kaj so govorili; in če je kaj slišal, ga je še manj zanimalo. Z menoj je bil vselej pošten in nič mi ni prikrival; z menoj je ravnal tako, kot moški ravna z moškim; in kljub temu se mi je včasih zdelo, da *mora* videti, da je z mano drugače. Tudi če je videl, tega ni pokazal. Morda ni opazil - prepričana sem, da ni hotel biti krut. Nikoli nisva spala skupaj; ni bil kriv, da sem hotela več, kot mi je lahko dal. *Soneti za Silvijo*, praviš? Kaj pa so? Kozmična filozofija, ne pa ljubezenske pesmi; naslovljeni so na Žensko, ne na žensko!

In pisma? Oh, pisma? Tudi glede njih si bom olajšala dušo. Videl si občasne zastoje v pismih, prav tedaj, ko se je zdelo, da postajajo nekoliko - toplejša? Kritiki so, kot se nemara spomniš, hvalili urednikovo hvalevredno tenkočutnost in dober okus (ki sta tako redka v teh časih!), da je iz dopisovanj umaknil vse osebno, vse tiste *détails intimes*, ki jih je treba hraniti skrite pred pogledi javnosti. To se je kajpada nanašalo na zvezdice v pismih gospe A. Ta pisma sem sama pripravila za objavo; se pravi, da sem jih sama prepisala za urednika in tu in tam vanje vpisala nekaj zvezdic, da bi bilo videti, kot da je bilo nekaj izločeno. Razumeš? Zvezdice so bile prevara - *ni bilo kaj izpustiti*.

Samo ženska lahko razume, kaj sem prestala v teh letih - trenutke upora, ko sem začutila, da moram vsemu temu pobegniti, mu zalučati resnico v obraz in ga nikoli več videti; neizbežne reakcije, ko se mi je zdelo, da je edinole to, da ga ne vidim več, neznosno, in ko sem trepetala, da ne bi kak moj napačen pogled ali beseda zmotila najinega prijateljstva; neumne dni, ko sem si domišljala, da me *mora* ljubiti, če pa vsi mislijo, da me; dolga obdobja otopenosti, ko mi je bilo vseeno, ali me ljubi ali ne. Med temi nesrečnimi dnevi so prišli drugi, ko je bilo najino intelektualno soglasje tako popolno, da sem ob radosti, ko sem se počutila privzdignjeno na krilih njegovega uma, pozabila na vse drugo. Ob takih prilikah se mi je včasih zdelo, da so nebesa odprta.

Ves ta čas je bil tako pozoren prijatelj! Imel je veliko nadarjenost za prijateljstvo, in vsega je porabil zame. Da, imel si prav, ko si rekel, da sem imela več kot katerakoli druga ženska. *Il faut de l'adresse pour aimer*, je rekel Pascal; in bila sem tako tiha, tako vesela, tako resnično privržena njemu, da

sem skorajda prepričana, da ga v vseh teh letih nisem nikoli dolgočasila. Ali bi lahko upala na kaj takega, če bi me ljubil?

Venar ne smeš misliti, da se me je držal za krilo. Prihajal in odhajal je, kakor je hotel, in enako tudi njegove izbranke. Nekoč je bilo neko dekle (nič ti ne bom skrivala), ljubka stvarca, ki je za njegovo poezijo govorila, da je 'globoka', in mu je za rotni dan podarila *Lucile*. Neko poletje je šel za njo v Švico in ves čas, ko se je sukal okoli nje (nekoliko preveč konspirativno za takega velikaša, sem si mislila), mi je pisal o svoji teoriji samoglasniških kombinacij - ali pa so bili to poskusi z angleškim heksametrom? Pisma so bila odposlana iz krajev, za katere sem vedela, da sta jih obiskala in tam posedala ob slapovih in da si je v njih izmišljal pridevnike za njene lase. Kasneje je z menoj o tem docela odkrito govoril. Bila je popolna lepota in gledati jo je bilo pravo zadovoljstvo; vendar je tudi govorila in njena pamet je bila, je rekel, bolj ubožna... In kljub temu je naslednje leto, ko je naznanila poroko, znenada sam odšel... in za tem objavil *Popotnico ljubezni*. Moški so čudni!

Ko je moj mož umrl - kot vidiš, zdaj govorim grobo - se mi je upanje povrnilo. Prigovarjala sem si, da ni nikoli spregovoril zato, ker me je ljubil; ker je vselej upal, da se bo nekega dne poročil z mano; ker mi je hotel prihraniti 'nadlegovanje'. Traparija! Globoko v sebi sem vedela, da je moje edino upanje v moči navade. Navadil se me je; ni bil več mlad; bal se je novih ljudi in novih običajev; *il avait pris son pli*. Kaj ne bi bilo lažje, če bi se poročil z mano?

Ne verjamem, da je kdaj pomislil na to. Pisal mi je tisto, čemur ljudje rečejo 'lepo pismo'; bil je prijazen, skrben, spodobno sočuten; po nekaj tednih pa je začel znova prihajati kot nekdanj, vsako popoldne, in najini neskončni pogovori so se znova nadaljevali tam, kjer sva jih prekinila. Kasneje sem slišala, da ljudje menijo, kako sem s tem, ko se nisem poročila z njim, pokazala 'dober okus'.

In tako nama je minilo še pet let. Morda so bila to najboljša leta, kajti nehala sem upati. Nato je umrl.

Po njegovi smrti - to je nenavadno - me je obiskal nekak duh ljubezni. Vse knjige in članki o njem, vse ocene *Življenja* so bile polne diskretnih namigov na Silvijo. Spet sem postala gospa Anertonova iz slavnih dni. Sentimentalna dekleta in ljubki fantje kakor ti so zardeli, ko je kdo zašepetal: »Ženska, s katero ste govorili, je bila Silvia.« Tepci so me prosili za avtogram, založniki so me priganjali, naj napišem spomine nanj, kritiki so se posvetovali z menoj

o nejasnih verzih. In vedela sem, da sem za vse te ljudi ženska, ki jo je ljubil Vincent Rendle.

Sčasoma je ugasnil tudi ta plamen in s svojo preteklostjo sem postala prepuščena sama sebi. Sama - čisto sama; kajti nikoli ni bil res z mano. Zdaj ni zveza razuma štela nič več. Bila sva duša ob duši, a nikdar roka v roki, in ni bilo nobenih majhnih stvari, po katerih bi se ga lahko spominjala.

Nato se je pričela nekakšna arktična zima. Zlezla sem vase kot v iglu. Sovražila sem svojo samoto in se kljub temu bala vsakogar, ki jo je zmotil. Seveda je tudi ta faza minila kot vse druge. Spet sem pričela živeti, brati časopise in premišljati o krojih svojih oblek. A eno vprašanje me ni zapustilo, preganjalo me je noč in dan. Zakaj me ni nikoli ljubil? Zakaj sem mu pomenila tako veliko, a nič več? Sem bila tako grda, tako nevredna ljubezni, da ga nisem privlačila kot ženska, čeprav me je cenil kot duhovnega zaveznika? Ne morem ti povedati, kako me je mučilo to vprašanje. Postala sem obsedena z njim.

Moj ubogi prijatelj, si spregledal? Morala sem ugotoviti, kaj bi o meni mislil kak drug moški. Ne sodi me preostro! Najprej poslušaj - presodi. Ko sem se prvič srečala z Vincentom Rendlom, sem bila mlada ženska, ki se je zgodaj poročila in je živela najbolj mirno življenje; nikakršnih 'izkušenj' nisem imela. Od ure najinega prvega srečanja do dne njegove smrti nisem nikdar pogledala kakega drugega moškega in nikdar opazila, da bi kak drug moški gledal mene. Ko je pred petimi leti umrl, sem o svoji privlačnosti vedela toliko kot kak otrok. Ali je bilo prepozno? Ali ne bi smela nikoli vedeti, *zakaj*?

Oprosti mi - oprosti mi. Tako mlad si; kmalu bo zate to le prigoda, zgolj 'dokument'! In razen tega ni bilo tako premišljeno, tako hladnokrvno, kot se zdi po teh nepovezanih vrsticah. Nisem načrtovala kot junakinja kake knjige. Življenje je bolj zapleteno od vsake svoje razlage. Že od začetka si mi bil všeč - vleklo me je k tebi (to si gotovo videl) - čakala sem, da ti postanem všeč; ni šlo le za psihološki preizkus. Vendar je v nekem smislu šlo tudi za to - moram biti poštena. Morala sem dobiti odgovor na svoje vprašanje. Treba je bilo umiriti duha.

Najprej sem se bala - oh, zelo bala - da ti je do mene samo zato, ker sem bila Silvia, da si me ljubil zato, ker si mislil, da me je ljubil Rendle. Pričela sem si misliti, da ne bom mogla pobegniti svoji usodi.

Kako srečna sem bila, ko sem odkrila, da postajaš ljubosumen na mojo preteklost; da pravzaprav sovražiš Rendla! Ko si mi povedal, da boš prišel v Benetke za mano, mi je srce bilo vznemirjeno kot kaki deklici.

Ko sva se v Villi d'Este ločila, so se povrnili moji stari dvomi. Kaj sem navsezadnje vedela o tvojih čustvih do mene? Ali si bil sposoben, da jih analiziraš? Kaj ni mogoče, da bi šlo za dve tretjini samoljubja in radovednosti in eno tretjino književne sentimentalnosti? Prav zlahka bi si predstavljal, da ti je do Mary Anerton, v resnici pa bi bil zaljubljen v Silvijo - srce je hinavsko! Ali pa bi bil lahko bolj preračunljiv, kot sem si mislila. Morda si ti laskal *mojemu* samoljubju v upanju (ki ti ga ne morem zameriti), da me boš, ko mine nekaj časa, pospravil v kak lep esejček.

Ko si prišel v Benetke in sva se znova srečala - se spominjaš glasbe z druge strani lagune, ki sva jo poslušala tistega večera na mojem balkonu? - sem se tako bala, da boš pričel govoriti o knjigi - knjiga, saj se spominjaš, je bila navidezen razlog za tvoj prihod. Nikdar nisi spregovoril o njej in kmalu sem sprevidela, kako se bojiš, da bom to naredila jaz - da te bom opomnila, zakaj si z mano. In tedaj sem vedela, da ti je do mene! da, prav zares! Ves mesec v Benetkah nisva nikoli omenila knjige, kajne?

Še enkrat sem prebrala svoje pismo; zdaj ti želim, da bi ti vse to povedala, namesto da pišem. Tedaj bi si lahko otipala pot, gledala bi tvoj obraz in videla, ali razumeš. A ne, nisem mogla nazaj v Benetke; in nisem ti mogla povedati, ko sva bila skupaj (čeprav sem poskusila). Nisem mogla pokvariti tega meseca - mojega meseca. Tako lepo je bilo pobegniti književnosti, vsaj enkrat v življenju.

Najprej boš jezen name - a žal ne dolgo. To, kar sem storila, bi bilo kruto, če bi bila mlajša; zdaj pa poskus ne bo rnil nikogar drugega kot le mene. In rnil me bo strašno (toliko, kot si boš morda želel v prvi jezi), kajti prvič mi je pokazal, kaj vse sem zamudila.

prevedel Andrej Blatnik

Renata Salecl

**»NEVER, WILL I STOOP TO WANTING
ANYTHING ELSE«**

Ali je situacija, ko ženska nenehno »lovi« moškega, in čeprav racionalno ve, da je stvar izgubljena in ni možnosti za realizacijo ljubezenskega razmerja, vseeno vztraja v svoji želji, podobna situaciji, ko je moški nesrečno zaljubljen v žensko? Kako torej razumeti nemožno ljubezen takrat, ko je akter moški in takrat, ko je to ženska?

Iz Lacanovih formul seksuacije¹ vemo, da se moška in ženska struktura seksualnosti ločita po tem, da gre pri moškem in ženski za različno razcepljenost, ki doleti subjekt, ko vstopi v jezik. Zato moški in ženska nista drug drugemu partnerja na simetričen način. Moškemu je partner objekt *a* in ne ženska kot taka. Ta objekt dobi pomen fetiša, zato se moški običajno zaljubi v žensko zaradi nekega detajla (kodri, dojke, nasmeh, itd.), karkoli pač prejme naravo objekta, ki poganja v tek njegovo željo. Moški ljubi žensko, kolikor je v njo investiral ta dragocen objekt: zato bo ženska zmeraj samo nekakšen medij objekta *a*, ne more pa biti za moškega njegov simetrični protipol, partnerica. Toda tudi moški nikoli ne more biti protipol ženske. Ženska seksualnost je usmerjena na eni strani k iskanju falosa kot označevalca kastracije, ki se strukturno nahaja na strani moškega, in nekega nefaličnega užitka, ki ga Lacan imenuje Drugi užitek. Za žensko moški lahko uteleša in pooseblja falos, toda potem bo njen partner falos in ne moški kot tak. Ženskin drugi partner, nefalični, Drugi užitek, pa je zunaj dosega moškega: ženska ne potrebuje moškega, da ga izkusi. To, da moški vztraja v svoji želji po nedosegljivi ženski, lahko razložimo z etično držo »ne popustiti glede svoje želje«. Kolikor ženska uteleša mesto nemožnega objekta, je vztrajanje moškega v poziciji večno neuslišanega ljubimca strukturno enako vztrajanju

1. Glej Jacques Lacan, *Še - seminar XX*, Analecta, Ljubljana 1985.

subjekta v večni perpetuaciji želje. Toda, ali imamo z isto strukturo opraviti tudi takrat, ko ženska zasede to pozicijo večnega hrepenenja?²

Vzemimo kot primer takšnega razmerja kratko zgodbo Edith Wharton »Muzina tragedija«, kjer gre dejansko za dve nerealizirani ljubezni: najprej med slavnim pesnikom Vincentom Rendlom in poročeno damo, gospo Anerton, in nato med slednjo in mladim pisateljem Danyersom. Obnovimo na kratko temeljni zaplet zgodbe: Mladi Danyers je veliki občudovalec umrlega pesnika Rendla, o katerem je nekoč napisal odlično študijo. Eno najbolj slavnih del slednjega so »Pesmi Silviji« in splošno prepričanje je, da je Silvija dejansko gospa Anerton, s katero naj bi imel Rendel skrivno ljubezensko razmerje. Danyers si zelo želi spoznati to žensko, ki naj bi tako prevzela slavnega pesnika. Nekoč se to po naključju res zgodi. Danyers in gospa Anerton, ki je sedaj vdova, se srečata na počitnicah v nekem hotelu in se hitro zbližata. Na koncu počitnic se dogovorita, da bo Danyers s pomočjo gospe Anerton napisal knjigo o slavnem pesniku, čeprav je ta dogovor bolj izgovor za ponovno sprečanje. Zadnji del zgodbe pa predstavlja dolgo pismo gospe Anerton Danyersu, iz katerega lahko uganemo, da sta se slednja res ponovno srečala v Benetkah, kjer sta preživela čudovit mesec, ne da bi enkrat omenila mrtvega pesnika; na koncu je Danyers gospo Anerton zaprosil za roko in v svojem pismu gospa Anerton razloži, zakaj ga mora zavrniti. Prizna mu, da med njo in Rendlom nikoli ni bilo kaj več kot prijateljstvo, čeprav je bila sama ves čas zaljubljena vanj, da ona ni Silvija in da mora Danyersa, čeprav ji je veliko do njega, zavrniti prav zaradi tega, ker ni bila objekt Rendlove ljubezni.

2. Obliko večnega hrepenenja najdemo v fascinaciji nekaterih ameriških žensk do serijskih morilcev obsojenih na dosmrtno ječo. Ameriški mediji so poročali o izjemno velikem številu žensk, ki se zaljubijo v najbolj okrutne morilce, le-te pridno obiskujejo ter so se pripravljene z njimi tudi poročiti. Ob tem seveda te ženske globoko verjamejo, da njihov izbranec v resnici ni storil zločinov, za katere je kaznovan, da je bila obsodba grozljiva pomota ter da je domnevni okrutni morilec v resnici zelo čuteč, priazen moški, ki »še muhi ne bi storil sile«. Privlačnost tovrstnih moških je, da bodo za žensko vselej ostali prepovedani, vselej bo obstajala pregrada, ki jih bo ločevala in ljubezensko razmerje zato nikoli ne bo realizirano. Ameriški psihologi v analizi tega fenomena ugotavljajo, da so ženske, ki se zaljubljujejo v morilce običajno v svojem življenju zelo zavrte, nemožne oblikovati trajno razmerje z moškimi, itd. Psihoanalitična razlaga tega fenomena bi se seveda vprašala, ali ne zaseda ljubljeni morilec strukturno mesto, ki ga je v življenju ženske prej zasedal oče in ali ni želja po prepovedanem ljubimcu enaka želji po prepovedanem incestu. Spekuliramo lahko, da v življenju žensk, ki se zaljubljujejo v morilce, oče ni bil kastriran in ni igral vloge instance zakona.

Povezovalni element med vsemi tremi protagonisti zgodbe je poezija: vsi so ali ustvarjalci ali ljubitelji poezije. Poezija pa tudi na specifičen način reprezentira to, kar je objekt ljubezni v vsej svoji neujemljivosti. V pesmi ritem, forma skriva tisto nekaj več, kar pesem naredi umetnino, objekt v strogem lacanovskem smislu (objekt, ki nima cene, in ki kot lep in grozljiv hkrati poganja v tek našo željo). Tudi objekt ljubezni ima naravo takšnega uokvirjenega objekta. Gospa Anerton je npr. opisana od Danyersove prijateljice kot »tisti stari tiski, kjer črte nadomeščajo barvo«. Za Danyersa so Soneti Silviji tisti okvir, v katerega je umeščena gospa Anerton kot objekt njegove želje, še preden jo je v resnici spoznal. Jasno je namreč, da je za Danyersa gospa Anerton objekt ljubezni najprej, kolikor jo dojema kot objekt ljubezni slavnega pesnika. Na delu je pač običajna logika, da je »želja vselej želja Drugega« in ker je za Danyersa Rendle Drugi, ga fascinira objekt, ki naj bi bil objekt Rendlove želje. Seveda Danyersu potem, ko se res zaljubi, mrtvi pesnik pričenja biti odveč, kolikor pač želi sam postati objekt ljubezni gospe Anerton. Danyers se ne ukvarja s tem, ali on ljubi gospo Anerton kot to, kar le-ta je, ali le kot domnevno Rendlovo ljubico. Ko se zaljubi, postane zanj bistveno, kaj sam pomeni v očeh gospe Anerton. Zato je bil tako srečen, ko se je zanimala za njegovo delo in ga vzpodbujala k pisanju:

»Pisati morate,« je rekla in izustila najslajšo laskavost, kar je morejo izreči človeška usta.

Seveda je hotel pisati - zakaj ne bi še on naredil česa velikega? Ali vsaj najboljšega, kar je zmožel? Izhodišče njegovega načrta pa je bilo, da naj bi bilo njegovo najboljšo *res* najboljšo. S tem zahtevkom v ušesih se ni zdelo možno nič manj. Kako ga je spodbujala; podpirala je njegove omahljive ambicije in jim pomagala prek preprek; predramila mu je duha s svojim ustvarjalnim *Naj bo luč!*³

Prvo, kar lahko rečemo ob tem citatu je, da imamo tukaj preprosto freudovsko shemo, ko subjekt postavi svoj objekt ljubezni v pozicijo ideala jaza in pred tem idealom se nato skuša pokazati v kar najlepši luči, kot čim bolj dopadljiv. Toda gre tudi za to, da je ljubeči postavljen v pozicijo ljubljenega. Danyers je tako fasiniran nad izjavo gospe Anerton, da mora pisati, ker mu ta izjava potrjuje, da je ona opazila v njem »nekaj več« -

3. Edith Wharton, »The Muse's Tragedy«, v: *Souls Belated and Other Stories*, Everyman, London 1991, str. 35. Prim. slov. prevod v pričujoči štev. Esejev.

umetniški dar, objekt ljubezni itd. Ta izjava mu daje upanje, da je ta »nekaj več«, kar on vidi v njej, tudi ona sprevidela v njem, da je torej ljubezen recipročna. Seveda se mu entuziazem kaj hitro poruši, ko mu ona predlaga, da napiše knjigo o Rendlu: ob tem predlogu Danyers izgubi mesto objekta njene ljubezni, postane samo orodje, vmesni člen njene ljubezni do Rendla. Iz pisma lahko sklepamo, da se je to spremenilo, ko sta se z gospo Anerton srečala v Benetkah, da ju je duh mrtvega pesnika nehal preganjati, kar je napeljalo Danyersa, da je gospo Anerton prosil za roko.

Pri Danyersu imamo precej preprosto shemo ljubezni: fascinacijo moškega z idealom, ko objekt ljubezni »vrne roko« (ko je torej mrtvi pesnik domnevno pozabljen), sledi težnja po realizaciji ljubezenskega razmerja v poroki. Pri gospe Anerton pa je situacija veliko bolj zapletena.

Za razmerje med gospo Anerton in Rendlom lahko rečemo, da je bilo enakopravno intelektualno razmerje. Očitno je, da je pesnik gospo Anerton tretiral kot intelektualno partnerico, prijateljico, ki veliko ve o poeziji in s katero imata zanimive pogovore. Kot pravi gospa Anerton:

Z menoj je bil vselej pošten in nič mi ni prikrival; z menoj je ravnal tako, kot moški ravna z moškim; in kljub temu se mi je včasih zdelo, da *mora* videti, da je z mano drugače. Tudi če je videl, tega ni pokazal. Morda ni opazil - prepričana sem, da ni hotel biti krut. Nikoli nisva spala skupaj; ni bil kriv, da sem hotela več, kot mi je lahko dal.⁴

Iz pisma izvemo, da so bili slavni »Soneti Silviji« napisani kot »kozmična filozofija, ne kot ljubezenska pesem; naslovljeni Ženski, ne eni ženski« ter da je gospa Anerton, ob izdaji pesnikovih posmrtnih pisem, njuno korespondenco rahlo predelala, tako da je ponekod v pismih nakazala kot da bi bilo iz njih nekaj izpuščeno - bralec bi tako mislil, da so bolj intimni deli izvzeti iz objave. Če so bili torej soneti naslovljeni neobstoječi Ženski, pa je gospa Anerton naredila vse, da bi ustvarila vtis, da je ona Silvija. Gospa Anerton se je torej identificirala z Žensko. Vprašanje pa je, kakšna je logika takšne identifikacije? Iz lacanovske teorije je splošno znano, da Ženska, z velikom Ž, ne obstaja. Lacan poudarja, da ne more obstajati obči pojem Ženske, ki bi označeval vse ženske. Ta Ženska je tako za moškega kot tudi za žensko, zaprečena, prečrtana, kot je zaprečen tudi Drugi, je namreč tisto

4. Wharton, *ibid.*, str. 38.

radikalno nedosegljivo, to, »kar ženske nikoli niso, tista ženska, ki jo mitologizirajo kot ideal, muzo, itd.«⁵ Vera v Žensko potemtakem ni nič drugega, kot način kako zapreti ta razcep, zanikati manko v Drugem, zato je po Lacanu Ženska predvsem moška fantazma. Mitologizirana Ženska, muza je kot ideal dejansko aseksualna, identifikacija s tem idealom pa predstavlja obupan poskus ulti zaprečenosti, manku, ki ga prinaša spolna razlika.

Takšen obupan poskus predstavlja npr. zahteva transseksualcev po spremembi spola. Catherine Millot⁶ je v svoji analizi transseksualnosti pokazala, da se moški transseksualci običajno identificirajo z Žensko (*La femme*), ko to podoba v svojem poskusu zaobiti kastracijo postavljajo na mesto Imena očeta. Transseksualec hoče biti bolj ženski od same ženske, zato poskuša utelesiti »vse ženske«. Tukaj transseksualec pade v moški mit, da naj bi obstajala Ženska, ki ni podrejena kastraciji. Kolikor je izvzeta kastraciji, ima Ženska isto funkcijo kot freudovski primarni oče, ki kot lastnik vseh žensk prav tako poseduje ves užitek in zato sinovom onemogoča dostop do užitka. Pri transseksualcih ima ta Ženska funkcijo Imena očeta, saj je, kot pravi Lacan, »Ženska eno od Imen očeta«. Jacques Alain Miller opozarja na razliko med Imenom očeta in Imeni očeta. Prvi pojem označuje prazni zakon, očeta kot simbolno funkcijo, medtem ko plural Imena očeta meri na očeta v funkciji freudovskega primarnega očeta. Ženska torej ni v funkciji praznega, simbolnega očeta, ampak je »eno od Imen očeta«, kolikor je podobna primarnemu očetu. Catherine Millot poudarja, da pri transseksualcih, kljub izostanku Imena očeta, nimamo opravka s klasično psihozo, ker Ženska nadomesti Ime očeta. Fantazma Ženske tako prevzame paradokсно funkcijo omejitve užitka subjekta. Ob tem je treba poudariti, da gre tukaj za podobno logiko kot pri psihotiku, ki potem, ko si izgradi nek delirij, v tem simptomu že najde neko rešitev: simptom mu prične predstavljati mejo užitku. Kot poudarja Lacan, je npr. pri Joyceu njegov simptom nadomestil Ime očeta in mu preprečil padec v popolno norost. Podobno pa pri transseksualcih Ženska nadomesti Ime očeta, kar prepreči zdrk v čisto psihozo.

Kaj pa, če se ženska identificira z Žensko? Spekuliramo lahko, da ima tudi ženska dve možnosti. Ko Drugi ni zaprečen, subjekt pade v psihozo: potemtakem bi ženska, ki misli, da je Ženska bila psihotik, tako kot kralj, ki

5. Elizabeth Cowie, »Ženska seksualnost«, v: *Ženska seksualnost: Freud in Lacan*, Analecta, Ljubljana 1991, str. 161.

6. Catherine Millot, *Horsexe*, Point Hors Ligne, Pariz 1983.

misli, da je kralj. Druga možnost pa je, da postane Ženska, podobno kot pri transvestitu, simptom, ki na specifičen način nadomesti Ime očeta.

Gospa Anerton je na zunaj naredila vse, da bi ljudje mislili, kako je ona Silvija. Lahko rečemo, da se je obupano poskušala identificirati z Žensko, biti Silvija - Rendlova muza, toda ves čas se je zavedala spodletelosti svojega projekta. Zato gospa Anerton ni psihotik. Psihotik bi bila takrat, ko ne bi dvomila v to, da je ona Silvija in ko ne bi rabila spodbujati govoric, da je ona Rendlova ljubezen.

Gospa Anerton se ne identificira neposredno s Silvijo, ampak potrebuje simbolno strukturo (govorice, objavljeno pisemsko korespondenco, ki jo je sama priredila): organizirati mora cel scenarij, da bi druge, in preko njih sebe, prepričala, da je Silvija. Kot pravi v pismu, je včasih zaradi govoric ljudi sama pričela v to verjeti:

Ni bilo ene samcate oblike slepila, ki si je ne bi privoščila. Ne moreš si predstavljati, koliko izgovorov, zakaj ji moški noče povedati, da jo ljubi, si izmisli ženska (...) A ves ta čas sem globoko v sebi vedela, da mu ni mar.⁷

Eric Laurent poudarja, da pri ženskah velikokrat srečamo nekakšen ljubezenski potlač, ko poskušajo v imenu ljubezni »dati vse, da bi bile vse«, in sicer, da bi bile vse za moškega oz., da bi utelesile nemožno Žensko. Ko ženske spoznajo nemožnost tega početja, pa padejo v drugo skrajnost, to da se dojemajo kot nič. »Napačna rešitev, ki jo ponuja ženski mazohizem, je v tem, da si subjekt skuša zagotoviti mesto v moški fantazmi, ki bi bilo vse ali nič. Ta rešitev je napačna, ker resnica ženske pozicije ni biti vse ali nič, ampak biti Drugi za moškega.«⁸ Biti vse, biti »Ženska, ki manjka vsem moškim« je lahko le psihotična rešitev. Ženska tako postane »Drugi Drugega«: to pa je rešitev, ki zato, ker ne najde reprezentanta v simbolnem sistemu, rezultira v tem, da se ženska »naredi za substanco«.⁹

Tragika gospe Anerton je, da je skušala v odnosu z Danyersom dobiti dokaz, da ni ta »nič«, da torej ni bila po sebi nevredna Rendlove ljubezni. Kot sama prizna v pismu, je bil njen izvirni namen izzvati Danyersovo ljubezen, da bi dobila potrdilo o svoji vrednosti. Seveda se je v tem uštel. Sama je

7. Wharton, *ibid.*, str. 38.

8. Erick Laurent, »Positions féminines de l'être«, v: *La Cause Freudienne - Revue de psychanalyse* 24, str. 108.

9. *Ibid.*, str. 109.

namreč padla v ljubezen. Kako namreč drugače razumeti njena ugibanja na koncu pisma, kaj je pomenila, ko se sprašuje, ali se je tudi on nameraval samo poigrati z njo, ali jo je ljubil le kot Silvijo in ne kot njo samo. To, da ji je bilo do Denyersa več kot je sama hotela, kaže tudi njeno veselje nad spoznanjem, da je Danyers ljubosumen na njeno preteklost. Da je Danyers pravzaprav bil objekt njene ljubezni, potrjuje tudi njena razlaga v pismu, zakaj ga ni zavrnila takrat, ko sta bila skupaj v Benetkah: »Nisem mogla pokvariti tega meseca - mojega meseca. Tako lepo je bilo pobegniti književnosti, vsaj enkrat v življenju.«¹⁰ Če je torej prej vsa njena ljubezen potekala preko literature, v njenem obupanem poskusu identificirati se s Silvijo, pa je druženje z Danyersom »realno«: potem, ko sta se otesla duha mrtvega pesnika, sta odprla prostor »pravi« ljubezni.

Toda zakaj se gospa Anerton tej ljubezni odpove? Odgovor ni v tem, ker še vedno ljubi mrtvega pesnika in noče popustiti svoji želji. Prej gre za to, da je razmerje z Danyersom razgalilo lažnost zgodbe, ki si jo je do takrat pripovedovala. Ko je spoznala vso tragičnost iluzije, v kateri je živela, se ji je porušila njena lastna identiteta. Saj, kot na koncu pravi, bo Dayners kot mlad mož najbrž hitro pozabil bolečino, ki mu jo je prizadela, njen eksperiment pa bo najbolj prizadel njo samo: »ranil me bo strašno (...), kajti prvič mi je pokazal, kaj vse sem zamudila.«¹¹

Ali gospa Anerton, z odpovedjo Danyersu, postopa v sokratski tradiciji in, ko razkrije resnico, da ni Silvija, dejansko ljubimcu prizna »tam, kjer nekaj vidiš nisem nič«? Lacan namreč poudarja, da Sokrat zavrne Alkibiadovo dvorjenje in se ne prizna kot ljubljeni, ker »zanj ni na njem ničesar, kar bi bilo mogoče ljubiti. Njegovo bistvo je tisti *oudèn on*, praznina, votlost...«.¹² Sokrat s tem, ko ne vrne ljubezni, pokaže na travmatično, prazno naravo objekta ljubezni. Kot pravi Lacan, »Drugi po katerem hlepimo, je vse kaj drugega kot

10. Wharton, *ibid.*, str. 42.

11. *Ibid.*

12. Jacques Lacan, »Transfer«, v: *Razpol* 7, str. 24.

Naivno bi se lahko vprašali, ali ne nastopa podobno kot Sokrat tudi Dama v dvorski ljubezni, ko zavrača, da bi vrnila ljubezen. Lahko rečemo, da oba, tako Dama kot Sokrat, zasedata isto mesto v strukturi, oba sta objekt neke neuslišane ljubezni. Toda funkcija, ki jo na tem mestu imata, je različna. Drugače kot Sokrat, ki pokaže na praznost objekta ljubezni, Dama verjame, da je v njej nekaj, kar je možno ljubiti: postavi se v pozicijo gospodarja, S_1 , iz katere nato, na kapriciozen način, ukazuje. Dama je gospodar, ki nenehno nalaga nove dolžnosti ljubimcu in ga tako ves čas drži »na vrvi«, daje mu upanje nekega »nekoč«, ko se ga bo morda usmilila. Nasprotno pa Sokrat zavrača takšno pozicijo gospodarja.

ljubezen, je nekaj, kar dobesedno predstavlja njen propad - hočem reči, nekaj, kar ima naravo objekta.¹³ Ko torej Sokrat zavrača, da bi bil predmet vreden Alkibiadove želje, razgrinja prav to, da objekt ljubezni nima tega, kar ljubljene pričakuje.¹⁴ Gospa Anerton ne postopa v sokratski tradiciji, ker še vedno verjame v fantazmatsko naravo objekta ljubezni, še vedno verjame v »nekaj več«, kar naj bi bilo v njej vredno ljubezni. Zato lahko zapiše:

Takrat, ko moški misli, da pričinja razumeti žensko, je lahko prepričan, da je ne! Prav zato, ker me Vincent Rendle *ni ljubil*, zate ni upanja. Nikoli nisem imela tistega, kar sem hotela, in nikoli, nikoli, nikoli se ne bom prepustila temu, da bi hotela kaj drugega.¹⁵

Kako torej razumeti to odpoved Danyersu, ko je na eni strani iz pisma jasno, da je bila gospa Anerton z njim res srečna, na drugi strani pa je prisotna večna nostalgija zaradi nerelizirane ljubezni z Rendlom? Gospa Anerton se zaplete v paradoks Ljubezni, ko od nje pričakuje nekaj drugega, kot je v ljubezni dejansko na delu. Običajno vprašanje ljubljene ženske je: ali me ima moški res rad zaradi mene same, ali zaradi nečesa drugega. V nekem filmu Clauda Chabrola pa junak, milijonar, obrne to zahtevo rekoč: »Nočem, da me ima ženska rada zaradi mene samega. Končno bi rad videl eno, ki bi me imela rada zaradi mojih milijonov.« Kakorkoli absurdo se sliši, je to prava resnica ljubezni. Pričakovanje, da te bo imel drugi rad zaradi tebe samega, je neke vrste psihotična pozicija, ker se v tem primeru ljubljene subjekt dojema kot objekt *a*, kot subjekt brez manka. Resnica ljubezni je, da te mora imeti drugi rad zaradi nečesa v tebi, kar je več kot ti sam in ne zaradi tebe samega.

Čeprav je imel Danyers do njunega meseca v Benetkah rad gospo Anerton kot objekt želje Drugega, preskoka v to, da jo je pričel imeti rad ne glede na Rendla, sploh ni opazil. V njegovi ekonomiji je bila ljubezen do gospe Anerton vselej ljubezen do »nekaj več, kar je v njej sami«. Gospa Anerton pa ima nemogočo zahtevo, ko hoče, da bi jo imel Danyers hkrati rad kot njo samo

13. *Ibid.*, str. 37.

14. Sokratova pozicija je podobna poziciji analitika, kolikor oba zasedata pozicijo objekta *a* in poskušata »zadržati tisti nič«, praznino, travmatičnost, grozljivost, ki je značilna za ta objekt. Postaviti se v pozicijo objekta pomeni, da subjekt ni reprezentiran z nobenim označevalcem - gre torej za subjekt, ki je čista praznina. Prav zato analitik ni gospodar, s katerim bi se subjekt identificiral in ki bi subjektu nalagal dolžnosti, ampak s tem, ko zavzame pozicijo objekta, omogoči subjektu, da se sam dokoplje do resnice lastne želje.

15. Wharton, *ibid.*, str. 36.

in kot nekaj drugega, kot Silvijo, fantazmatsko muzo. Ta nemogoča zahteva kaže na nemožnost spolnega razmerja: za gospo Anerton se razmerje podre tisti trenutek, ko je podoba Silvije izbledela, ko je torej dosegle, da je Drugi, Rendl, izginil iz njunega razmerja. Predstavljamo si lahko, da bi bil njun odnos možen, če bi gospa Anerton domnevala, da je za Danyersa še vedno Silvija. Problem pa je v tem, da bi za gospo Anerton to morala biti resnična Silvija (njena ljubezen z Rendlom bi morala biti realizirana). Gospa Anerton namreč ne more pristati na dejstvo, da je ljubezen vselej fantazmatske narave, in ker ni realizirala svoje največje ljubezni, se tudi drugi odpove.

Paradokсно je to, kar je meja ljubezni - da v drugem ljubimo nekaj, kar ta v resnici nima, ne »njega samega« -, prav pogoj ljubezni. Histerična pozicija subjekta, ki nenehno ugiba, kaj je res za zaveso, pa se običajno konča v zgubi - v popolni odpovedi ljubezni.

Paradokso, da je to morda še druga. Kajni tako v pogledu analize kot v pogledu Kapitala - če naj mi bo dovoljena ta formulacija - ugotavljamo, v kolikšni meri se mrtvo polasti živega.

Lacan je seveda prečkal, bral, komentiral, obnašal velike filozofe. Pravzaprav bi bilo predvsem sedem: Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard in Heidegger. Toda na koncu je Lacan svoje podvzetje izrecno postavil pod zastavo *antifilozofije*. Ta beseda je bitrvena. Lacan je antifilozof. Ali bomo brez priizkusa odobrili vključitev zapriščanega antifilozofa med nas - »nas«, kolež filozofije, kolež filozofov? Ali ne to, da se zberemo, da se zberite pod enotljivim znamenjem antifilozofije, sočla o našem lastnem filozofskem porazu?

Tu tiči edino vprašanje, ki kaj velja.

Resnost teme, ki je pred nami, je povezana s tem, da je tu v igri zavest, ki jo stegnemo ineti ali, nasprotno, zanikati, zavest o tem, da filozofija - filozofija sama, takšna, na katero Platon največje sokratski imperativ »philosophem« - in kjer gre za to, da ne sprejemamo nekoga mnenja, ne da bi se najprej vprašali po njegovem »zakaj«, in največkratje po njegovem načelu - da torej filozofija vendar še obstaja, lahko obstaja, mora obstajati, ne da bi jo nadstali in stapljali z umetnostjo, znanostjo, politiko ali s psihosanalizo. In tuži

1. V *Le port du féminin* prevajeno francoski doktorici Miki, poškrbljen s kaviro. Odlomek se v originalu glasi: «Lacan dit: tout sera comme un analyste. Pour dire tout dit, un temps d'analyse».

2. Naslovni »Lacan e filozofia« - iz katerega je tuji pričajoči prispevek A. Bialkaja, se je odvil na Collège de philosophie.

Alain Badiou

LACAN IN PLATON: ALI JE MATEM IDEJA?

V tem drugem dopoldnevu našega kolokvija bi želel nekoliko napeti položaj. Pokazati resnost in kompleksnost njegovega zastavka.

Lacan ni filozof in Lacanove filozofije ni, je ne more biti. Lacan odločno trdi, da njegova misel v bistvenih točkah izhaja iz njegove klinične izkušnje. Ta izkušnja kot taka je popolnoma zunanja in tuja filozofiji.

Lacana moramo sprejeti kot analitika. Nemara je bil nekaj časa analitik *par excellence*¹. Čeprav mrtev, je to morda še danes. Kajti tako v pogledu analize kot v pogledu Kapitala - če naj mi bo dovoljena ta formulacija - ugotavljamo, v kolikšni meri se mrtvo polasti živega.

Lacan je seveda prečkal, bral, komentiral, obračal velike filozofe. Pravzaprav jih je bilo predvsem sedem: Platon, Aristotel, Descartes, Kant, Hegel, Kierkegaard in Heidegger. Toda na koncu je Lacan svoje podvzetje izrecno postavil pod zastavo *antifilozofije*. Ta beseda je bistvena. Lacan je antifilozof. Ali bomo brez preizkusa odobrili vključitev zapriseženega antifilozofa med nas - »nas«, Koleč filozofije, Koleč filozofov²? Ali ni to, da se zberemo, da se *zberete* pod ujedljivim znamenjem antifilozofije, sodba o našem lastnem filozofskem porazu?

Tu tiči edino vprašanje, ki kaj velja.

Resnost teme, ki je pred nami, je povezana s tem, da je tu v igri zavest, ki jo utegnemo imeti ali, nasprotno, zanikati, zavest o tem, da filozofija - filozofija *sama*, takšna, na katero Platon naveže sokratski imperativ »philosophiein« in kjer gre za to, da ne sprejmemo nekega mnenja, ne da bi se najprej vprašali po njegovem »zakaj«, in navsezadnje po njegovem načelu - da torej filozofija vendar še obstaja, lahko obstaja, mora obstajati, ne da bi jo mešali in stapljali z umetnostjo, znanostjo, politiko ali s psihoanalizo. In tudi

1. *S par excellence* prevajamo francoski določni člen, podkrepljen s kurzivo. Odlomek se v originalu glasi: »Lacan doit être reçu comme un analyste. Peut-être a-t-il été un temps l'analyste«.
2. Kolokvij »Lacan s filozofi«, iz katerega je tudi pričujoči prispevek A. Badiouja, se je odvijal na Collège de philosophie.

ne da bi se razpršila v tem spremenljivem agregatu, prek katerega se vzdržuje v tistem, kar Lacan imenuje diskurz univerze in kar skuša vnaprej predpisana področja postaviti drugo ob drugo na podlagi dozdevka njihovega predmeta: filozofija znanosti ali epistemologija. Filozofija umetnosti ali estetika. Filozofija politike ali političnega. Filozofija strasti in nravi. Kar je za nas osrednjega pomena in kar izraža sodbo o dobi, o tem, kar nam ta predpisuje z ozirom na polje možnega, je sledeče: ali lahko filozofija v tem času sploh vztraja oziroma ponovno začne, naredi še en korak na nenavadni poti, ki od nje zahteva, da preplete bit, subjekt in resnico; ali pa moramo nasprotno misliti v elementu njenega zastaranja, razdrobitve, njene nečistosti brez kriterija. Kajti če ima Pindar prav, ko nam nalaga, da izčrpamo to polje, ga je prej treba še izmeriti. Kar pa zadeva negativno zapoved, od koder Pindar povleče pravilo izčrpavanja tega, kar se nam nudi, zapoved, ki se glasi: »duša, ne želi si nesmrtnega življenja«, nas ta ne oddalji veliko od naše teme. Kajti dvomljivo je, če si lahko filozofija prihrani vsako zatekanje, če že ne k nesmrtnosti, ki je seveda religiozna utvara, pa vsaj k večnosti, ki je neizogiben predikat vsake resnice, v kolikor obstoji vsaj ena.

Tu dejansko tiči vprašanje. Pradavni nasprotnik filozofa se imenuje sofist in prepoznamo ga po tem, da je v vseh točkah podoben filozofu, zajema iz istih virov, oborožen je z enako retoriko, vendar pa kljub temu organizira svoj govor okoli izjave, da »ni nobene resnice«. Sofist je strogo nerazločljiv od filozofa, razen po učinku te gluhe negacije, kjer je v igri obstoj resnice in prek česar nam sofist svetuje, naj shajamo brez nje. V to pa filozof, pa čeprav skeptik, ne more privoliti. Skeptik je filozof po tem, da skozi lastno dramo pokaže, kako nobene resnice ne moremo prepoznati kot take. Medtem ko sofist vzpostavi svoj duševni mir in postavi svojo vročično dejavnost v službo koristim, na podlagi mirnega prepričanja, da neobstoj kakršnekoli resnice naredi iz filozofskih muk, vključno z mukami skeptika, votel patos. Kajti obstajajo zgolj jezikovne igre in misel, pravi sofist, ne najde nobene točke zastanka v virtuoznem drsenju po robovih teh iger.

Sicer pa bi bilo možno definirati filozofijo kot tisto obliko mišljenja, ki pod imenom *Ereignis*, dogodek, misli pripozna točko zastanka in identitete, ki je ni moč absorbirati v samo pravilo jezika in ki je trenutek, v katerem nas resnica zadrži v zastanku.

Kakšno je tukaj Lacanovo stališče? Vidimo, kako zelo je le-to pomembno. Enkrat za vselej si moramo priti na jasno, če je antifilozofija, na katero se

sklicuje Lacan, v naših očeh nujno sofistična figura. Če je tako, nas ta figura sili - pa naj bo naše občudovanje tega, kar mojster sicer prinese v polje psihoanalize, še tako veliko - da njegovi antifilozofiji zoperstavimo antisofistično argumentacijsko jezo, ki že od svojega začetka tvori »tumos«, gnevno in polemično jedro filozofije.

Obstajajo tri pglavitne Lacanove teze o resnici:

1. Resnica obstaja, teza, s katero Lacan odslovi aksiom sofistike.

2. Resnica je vselej deloma v preostanku od tega, kar se o njej izreče, in je lahko, kot se glasijo slavne Lacanove besede, izrečena le na pol. Od tod Lacan, kakršnokoli pomembnost že pripisuje govorici, odslovi vsako ekvivalentnost med mislijo in jezikovnimi sredstvi kot takimi.

3. Ni merila resnice. Kajti resnica ni toliko sodba kot neka operacija. Zadržuje se v registru vzroka subjekta in lahko - zaradi česar sploh obstoji psihoanaliza - povzroči trpljenje. To pomanjkanje vsakega merila, ki odtegne resnico načelu adevkacije oziroma tudi načelu gotovosti, daje Lacanovi misli njen skeptični ton. Toda prav tako bomo rekli, da ji s tem, ko predstavlja resnico kot strukturiran proces in ne kot prvotno razodetje, daje njen dialektični ton.

Toda če so Lacanove teze o resnici antisofistične; če dopuščajo, da resnica pusti nek preostanek z ozirom na to, kar od nje zajame izjava; če končno poskrbijo za klasično napetost med dialektiko onega postati-resnično in skepticizmom rezultata, zakaj ne bi proglasili Lacana za homogenega, popolnoma kompatibilnega z mojim lastnim projektom, naperjenim zoper moderno jezikovno sofistiko, z neko jezo, prek katere bi filozofija storila korak več, kot ji narekujejo njeni pogoji?

Še posebej če upoštevamo, da nič ne nasprotuje temu, da preostanek, s katerim resnica podpiše svoj presežek nad sredstvi rekanja, imenujemo bit, bit kot bit, ki jo Lacan vztrajno razlikuje od realnega. Realno bi tako povezali v par z željo, resnico pa z bitjo. Resnica bi bila v Lacanovem subjektivnem registru to, kar v svoji spoznatni intenzivnosti prepleta in ločuje realni zakon želje, ki producira lastni neuspeh, in zakon biti neke resnice, ki vztraja onstran srečanja. Ali ni Lacan že leta 1954 dejal, da »se lahko tri temeljne strasti umestijo samo v razsežnost biti in ne v razsežnost realnega« (tri temeljne strasti so, naj vas spomnim, ljubezen, sovraštvo in nevednost)? In ali ni v letu 1973 zapisal, da glede tega svojega mnenja ne more spremeniti, rekoč - znova citiram - »ljubezen meri na bit, namreč na tisto, kar se v govorici najbolj izmika - bit, ki še malo, pa bo, ali bit, ki preseneti prav s tem, da je.«

Kako v tej biti, ki preseneti prav s tem, da je, ne bi prepoznali tega, kar sam imenujem dogodek in od koder izvira vsaka resnica o posamezni ali situacijski biti? Lacan istega leta ne bo okleval reči, da je bit ljubezen, ki se z njo sreča. Jasno je, da je »srečanje« primerno ime vsakega ljubezenskega dogodka. In zakaj ne bi izjave »ljubezen meri na bit« prevedli v mojo govorico ter v njej prepoznali nekega generičnega postopka, namreč tega, kar z zvestobo srečanju privede do nastopa resnice, ki se odtegne vsakemu predikatu in je generična natanko po tem, da je nerazložljiva? Ali Lacan ne reče, da gre za to, kar se v govorici najbolj izmika? Nedoločen značaj srečanja, dogodek kot nadštevno presenečenje biti; proces resnice kot zvesti učinek tega presenečenja; resnica kot povezana v par z bitjo in kot ne-veden in nerazložljiv rezultat te zvestobe: ali ne bi morali reči, da je Lacan toliko bolj homogen poskusom prekoračiti prepoved, ki jo filozofija navrže sama sebi, kolikor je hkrati, in v dobršni meri, sam njihov vir?

Toda kaj potemtakem pomeni anti-filozofija? Ali lahko teh besed ne upoštevamo? Konec koncev Lacan nenehno poudarja, da je filozofija zgolj neka instanca diskurza gospodarja, čemur se zoperstavlja etika diskurza analitika. Kar zadeva mišljenje biti, glede katerega smo Lacanu pripisali, da je vsaj sprejel njegovo bližino, je treba vendarle spomniti, da ga že leta 1955 formalno zoperstavi Freudovemu podjetju, navajam: »Freudovski svet ni svet stvari, ni svet biti, je svet želje kot take.« Izjavo kasneje dopolni v bolj ontološkem stilu: »Jaz [le je] ni bit, je nekaj, kar pripišemo tistemu, kar govori, je samota, ki pusti sled razdora biti.« Pripomnimo tudi, da je zatekanje k matematičnim paradigmam izrecno naperjeno proti stilu filozofskega diskurza, na primer leta 1973: »Mar nam, z ozirom na filozofijo, katere vrh je Heglov diskurz, formalizacija matematične logike ne more služiti v analitičnem procesu?« Primerov bi se našlo še veliko. Vse kaže, da Lacanu ne zadostuje razlikovanje psihoanalize in filozofije, na kar bi sam v moji strogi volji po razmejitvi filozofiji lastnega polja takoj pristal. Psihoanaliza mora biti tudi tisto, iz česar je moč filozofiji *soditi* v pogledu iluzije, ki jo razširja in za katero nikakor ni gotovo, da jo v Lacanovih očeh čaka blesteča prihodnost, v vsakem primeru manj blesteča od tiste, ki čaka drugo iluzijo, zaradi strukturnih razlogov neprimerno bolj trdovratno, namreč religiozno iluzijo.

Da bi pojasnili, za kaj gre pri Lacanovi antifilozofiji, moramo nedvomno vpoklicati simptom Platon.

Simptom Platon je univerzalnega pomena z ozirom na stališče naših sodobnikov napram filozofiji. Če umestimo Nietzscheja na rob sodobnega, vemo, da se njegova diagnoza glasi, da mora stoletje ozdraveti, kar se je že začelo, od Platonove bolezni. Ta diagnoza je navsezadnje antifilozofska. Nietzschejevi »mi drugi svobodni duhovi« predstavljajo tiste, ki se iztrgajo filozofsko-krščanski oblasti, ki jo je izvorno skoval Platon. Recimo sedaj, da je naše stoletje poznalo tri ključne politično-zgodovinske pojave, ki so nas določili, namreč komunizem, fašizem in parlamentarizem. Ali pa tri »zahodne« prostore: Rusijo, Nemčijo in Ameriko. Recimo, da je stoletje poznalo tri tipe vplivnih filozofij, ki so intervenirale, bile povezane s temi zgodovinsko-političnimi stvarnostmi ter umeščene v te prostore: stalinski marksizem, Heideggrov nacional-socializem in logični pozitivizem, izšel iz dunajskega kroga, ki je postal prevladujoča akademska filozofija v Združenih državah Amerike.

Ob tem je vsekakor pomembno, da se vse tri misli samodoločajo kot anti-platonske.

Heidegger pripiše Platonu obrat, s katerim se misel odvrne od biti kot razkrivanja in darovanja, da bi jo prek reza Ideje podredila metafizični shemi, ki nas odtlej določa. In ker gre za simptom, je treba biti še bolj kot na temo pozoren na stil, na to, kar je v Heideggrovi hermenevtiki, kadar govori o Platonu, prisotno kot oddaljena zamera in, treba je reči, komaj obvladana neiskrenost [*mauvaise foi*]. Poglejte si glede tega abstraktno ironijo, ki zastira besedilo o Platonu in problemu resnice.

Bil sem tudi presenečen ob tem, da anglosaksonski logiki, ko želijo orisati »realistično« stališče glede temeljev matematike, nemreč prepričanje, da matematika obravnava neko realno v točki njegove zagate, uporabijo besedo »platonizem«. Gödel se je v Ameriki neprestano počutil preganjenega zaradi podpiranja tega »platonizma«. Imel je občuek, da ga imperij gramatikalne in analitične koncepcije stiska v obroč in sili v molk. Tudi tu je, vse do označevalca samega, Antiplatonizem zastava ofenzive zoper to, kar analitični filozofi, v tej točki skladni s Heideggrom, imenujejo metafizika.

Če se končno obrnemo k stalinskemu marksizmu, so stvari kot zmeraj bolj brutalne in neposredne. V filozofskem slovarju Akademije znanosti Sovjetske zveze, v tistem pravem obdobju, se v rubriki Platon nahaja izjava: »ideolog lastnikov sužnjev«. Kar je krepko rečeno. In je v močnem nasprotju z govorniško previdnostjo, ki obdaja ime Aristotel, kar je nenavadno, če

pomislimo, da je Aristotel tisti, ki razvije nauk o sužnju kot živem orodju, medtem ko Platon v *Menonu* pokaže, da so matematične Ideje sužnju vrojene kot vsakemu drugemu človeku. Tudi tu sramotilni napad na Platona pove več, kot misli. Poskrbi za to, da je v svoji raznolikosti celotno stoletje anti-platonsko.

Vprašajmo se torej, kakšno sled ta simptom pusti pri Lacanu? Tu se odigrava smisel antifilozofije v tem soletju.

Najprej se pokaže, to je treba reči, da se Lacana simptom Platon polasti v zelo širokem obsegu. Prepoznamo ga v tem, da Lacan, kot vsi tisti, ki se namenijo soditi filozofiji ali metafiziki, dodeli označevalcu »Platon« breme izvora. Izvora nekega prostora mišljenja, se razume, iz katerega moramo na vsak način izstopiti. Ta izvor pripada metodi in na nek način začrta stran našega mišljenja. V letu 1954 Lacan izjavi: »Vzemimo Platona za izvir, v tistem pomenu, kot govorimo o izviru koordinat.« Leta 1960 bo rekel, da nam je, navajam, »prijatelj Platon skoval utvaro« o Najvišjem Dobrem. Sumljivo prijateljstvo, bi lahko rekli. V nekem bolj nevtralnem ovinku, a tokrat gre za Sokrata, kar je kot bomo videli zelo pomemben poudarek, je istega leta rekel: »Sokrat vpelje to novo bitv-svetu, ki jo tukaj imenujem subjektivnost«. Tu se lahko ustavimo, kajti zadošča nam, da je Sokrat-Platon utemeljitelj reda, kamor umeščamo naše probleme, ključ do Etike in temo Subjekta. To je veliko, malo preveč.

Kajti ko je enkrat zagotovljen ta zavidanja vredni položaj, se kmalu izkaže, da ni nič drugega kot to, čemur freudovski izum neposredno nasprotuje, stvaritev, ki odstavi platonsko oblast.

Lacan se ne obotavlja, v čemer lahko vidimo vztrajanje simptoma sodobnosti, izraziti globalnega nasprotja - ki zadeva in razločuje temeljne usmeritve v mišljenju - med Platonom oziroma tem, kar izvira iz Platona, in resničnim pomenom freudovskega izuma. Navedimo zgledno formulo iz leta 1955. Gre za zoperstavljanje psihoanalitičnega spominjanja platonski reminiscenci in Lacan izjavi: »To je ena od oblik, po katerih se razlikujeta platonska in freudovska teorija.« Ena od oblik: tu je teorija postavljena nasproti teoriji in Freud nasproti Platonu.

Če pogledamo поблиže, se Lacanove pritožbe zoper platonizem širijo po celotnem razponu filozofskega polja, to pa tistemu, ki v zadevnem razponu prepozna to, kar je dejansko že na samem začetku zakoličil Platon, zadošča, da dobi pojem antifilozofije svoj pomen.

Te pritožbe dejansko zadevajo hkrati:

- proces védenja, imenujmo jih gnoseološke pritožbe;
- vprašanja dobrega govorjenja ali Dobrega sploh, imenujmo jih etične pritožbe;
- in končno odnos vednosti do biti kot resnice, imenujmo jih ontološke pritožbe.

Začeli bomo s pregledovanjem tega, kar se dogaja znotraj teh treh redov.

Dovolj poznamo vse tisto, kar Lacan dolguje Saussuru in vemo, kako se po njem Freudovo odkritje pojasni šele tedaj, ko je izpostavljeno dejstvo, da med označevalcem in označencem ni nobenega razmerja. Kajti odkar obstaja to nerazmerje, se nekaj subjekta izjavljanja odtegne temu, kar ga iz izjave določa kot enega-ki-je. Platon pa bo vzet kot primer filozofa, ki to radikalno prezre. Leta 1973 Lacan dejansko reče:

»Platonov *Kratil* si prizadeva dokazati, da mora biti med njima neko razmerje, da označevalec že sam iz sebe nekaj pomeni. Ta poskus, ki ga lahko iz našega današnjega stališča opredelimo kot obupan, je obsojen na neuspeh, saj iz nekega drugega diskurza, iz znanstvenega diskurza (...) izhaja, da je označevalec lahko postavljen le tako, da nima nikakršnega razmerja z označencem.«

Naleteli bomo še na druge primere te ideje znanstvenega ali boljše galilejskega omalovaževanja, ki Platona zadevajo na način, ki ne dopušča odgovora.

Toda ali se ta proces odvija brez vsake dvoumnosti? Lacan je prvi prepoznal v strogem pomenu komičnega duha, ki veje iz Platonovih dialogov. Ali je treba vzeti dobesedno osupljive etimologije *Kratila*? Ali je Platonova strategija za vsako ceno rešiti pomen označevalca? Osrednji tezi tega dialoga smo mnogo bliže tedaj, ko Sokrat izjavi, da mi, mi filozofi, izhajamo iz stvari in ne iz besed. Da je etimologija samo vektor intelektualne komedije, je temeljna teza o *resnosti* jezika, ki se zoperstavlja ludistični površini, na katero ga želi zvesti sofistika vseh časov. Platona razvnama prav to, da lahko jezik zgrabi stvar samo in da je treba umestiti filozofsko misel na točko tega zajetja.

Lacan pa Platonu prizna to strast drugje, četudi pod imenom Sokrata, in sicer v nekem dvojnem ovinku.

V prvem prizna vrednost tistemu v želji filozofa, v čemer je moč razbrati vsaj ideal znanstvenosti.

Vzemimo tole izjavo iz leta 1960:

»Sokrat je zahteval, da se ne zadovoljimo s tem, do česar imamo ta nedolžni odnos, ki se imenuje *doxa*, temveč da naj postavimo vprašanje zakaj, in da nas lahko zadovolji zgolj to, kar je gotovo res in kar imenuje *episteme*, znanost, torej tisto, kar upošteva lastne razloge. Po Platonu gre pri Sokratovem *philosophiein* prav za to.«

Znanost, pristavi Lacan, je to, kar ugaja Sokratu. S čimer *tudi* filozof, vse tja do figure svoje želje, utemelji to, česar prihodnost, v obliki Ferdinanda de Saussura, ga kot se zdi obsodi.

Drugi ovinek zadeva to, kar sem povedal o ključnem stavku *Kratila*, filozofsko strast za stvar samo. Lacan z vnemo označi kot središčno točko to, da gre pri tem za razmerje Subjekta do tvegane predpostavke o njegovem užitku, razmerje do stvari, *das Ding*. Navajam, še zmeraj smo v letu 1960:

»V kratki digresiji VII. pisma nam Platon pove, kaj išče vsaka dialektična operacija: gre enostavno za isto stvar, na katero sem se moral lani ozirati v naši temi o etiki, in ki jo imegujem »Stvar«, tukaj *to pragma*. Razumite to, če želite, kot veliko reč, kot poslednjo realnost, od katere je odvisno samo mišljenje, ki se z njo sooča in jo pretresa, kar je, če lahko tako rečem, zgolj eden od načinov, kako jo praticiramo. Gre za *to pragma*, stvar, bistveno prakso. Teorija sama je vaja v moči te *to pragma*, te velike reči.«

Vidite, kako teža izvora in moči anticipacije, ki ju Lacan prizna Platonu, nastopi kot protiutež povsem pozitivistični sodbi, ki bi zadela Platona, ker ni uvidel možnih preobrazb diskurza znanosti.

Bolj neizprosna je obsodba Platonskega nauka o reminiscenci in tega, kar tvori njegovo ontološko ogrodje, namreč tema udeleženosti bivajočega na nadčutni biti Idej.

V glavnem vidi Lacan v reminiscenci igro zrcal, ki mišljenje spremlja v neskončnost v podvojitvah [*doublons*] in podlogah [*doublures*] imaginarnega ter mora predpostaviti nek zmeraj-že-tu, da bi v vrtočlavo teh sličnosti vnesla nek red. Leta 1955 na primer pravi:

»Platon si utelešenja idej ne more predstavljati drugače kot v zaporedju nedoločenih odsevvov. Vse, kar se dogodi in prepozna, je v podobi ideje. Podoba, ki biva na sebi, ni nič drugega kot podoba ideje, ki biva na sebi, je zgolj podoba v razmerju do neke druge podobe. Obstaja zgolj reminiscenca.«

»Ta čisto imaginarni status reminiscence jo zadrži hkrati onstran resničnega ponavljanja in tostran ustvarjalne moči simbolnega. Kar po eni strani daje Lacanu pravico, da Platona zoperstavi Kierkegaardu, ko leta 1953 opozori na »vso razdaljo med reminiscenco, ki jo Platon predpostavi ob vsakem nastopu ideje, in Kierkegaardovim izčrpavanjem biti, ki se troši v ponavljanju.« Po drugi strani pa to Lacanu omogoči, da imaginarni jalovosti, ki je značilna za sličnosti reminiscence, zoperstavi resnično zmožnost začetka, ki jo ima simbol. Znova smo v letu 1955 in Lacan takoj za tem, kar reče o reminiscenci, razglasi: »Ko govorimo o simbolnem redu, obstojijo absolutni začetki, obstaja kreacija.«

Tako je platonski nauk o reminiscenci, ujetnik imaginarnega napotovanja v neskončnost in iluzorne pred-danosti, destituiran tako z resničnim pojmom avtomatizma ponavljanja kot z močjo začetka, ki je lastna simbolu.

V ozadju - kar je bolj resno, čeprav latentno - leži enačenje platonske ideje kot sheme, ki povzema imaginarno tavanje, z Jungovimi arhetipi, kar, to je treba priznati, ni ravno prijetna navezava.

Gotovo bi se lahko vprašali, če neskončno napotovanje, o katerem nam govori Lacan, ni izpostavljeno že pri samem Platonu v anticipaciji, ki je na delu ob argumentu o tretjem človeku in vseh aporijah, s katerimi pospremi teorijo reminiscence. Navsezadnje se v svoji razviti predstavitvi reminiscenca kaže bolj kot mit, ki napotuje na cikle eksistence, kot pa kot pojem, katerega delovanje je urejeno. *Država*, ta zajetna zgradba, reminiscence ne omeni vse do zaključnega mita Era Pamfilca, ki nanjo namiguje zgolj s tem, da je tisti, ki se vrača od mrtvih.

Lahko bi seveda zagovarjali tezo, da se pri Platonu mit pojavlja natančno kot znak tega, da imaginarno drži mišljenje pod zakonom čistih podobnosti, analogij brez pojma. Ali ni Jungova arhetipskost stalno oprta na mite? Da, lahko bi bilo tako. Toda mnenje samega Lacana o Platonovem zatekanju k mitom ravno ni takšno. Povsem pravilno naznači, da je nastop mita v dialogih vedno rezultat računa, ki z natančnostjo določi mesto, kjer se zdi tvegano zvesti vse učinke resnice zgolj na konsistentnosti označevalca. Leta 1960 reče: »Na poti skozi vsako platonsko delo vidimo, kako vznikajo miti prav v trenutku, ko je to potrebno, da bi zapolnili zevanje tega, česar z dialektiko ni mogoče zagotoviti.« Tako je za Lacana mit manj znak imaginarnega kot prisilno dopolnilo, ko pojmovna zgostitev odpre razpoko, ki kaže na nepopolnost argumentacijskega stila.

Sicer pa bi bil to dober pristop k delu samega Lacana: da bi namreč ponovno obudili, če že ne mite, pa vsaj zgodbe, ki, kot to velja za Platona, v natančno določenih točkah diskurza prevzamejo v svoje roke skrb za nizanje označevalcev, ko se to zalomi.

Kar po mojem mnenju resneje zmanjša domet Lacanove kritike reminiscence, je, da v domnevno neskončnem napotovanju od bivajočega k idejam in od ideje k ideji, ne upošteva te točke zastanka, ki ima nadvse pomembno vlogo in ki jo Platon imenuje Dobro. Če dejansko razbremenimo Platonovo Dobro teološke primesi, v katero so ga potopila stoletja, vidimo, da je ves njegov posel v tem, da zaznamuje točko radikalne drugosti, kjer ni najti nobenega napotovanja in nobenega razmerja. Dobro pri Platonu odigra vlogo mesta Drugega, namreč tega, kar, izsrediščeno [*excentré*], umešča govor pod zakon resnice. Zato Platon o Dobrem izjavi, da ni Ideja, da tudi ni *ousia*, tista *ousia*, ki je ne prevedeta niti bistvo niti substanca, saj bi bilo prej treba reči: to, kar je od bivajočega izpostavljeno Ideji. Dobro je tisto mesto, kjer se udejanja ideja tistega, kar se ji izpostavi, in je potemtakem izvzeto tako ideji kot izpostavljanju, torej *ousiji*. V tem smislu lahko Platon reče (*Država*, 508e), da je Dobro »to, kar daje spoznatnostim resnico in spoznavajočemu moč«. To, kar daje, samo ni podano. Lacan temu pravi: ni Drugega (od) Drugega. Platon pa: Dobro ni niti ideja niti to, kar se od bivajočega izpostavlja Ideji.

Na kratko: če reminiscenca ni to, kar Lacan o njej reče, gre razlog iskati v dejstvu, da je neskočna ujetost v imaginarno obrzdana v neki točki presežka [*excès*], v Dobrem, katerega edino opravilo je, da nas opominja, da ni resnice resnice.

V grobem isti ugovor bomo naslovili tudi na ostro kritiko, ki jo Lacan poda na temo udeleženosti. Sicer pa to kritiko zaznamuje neka poteza, katere pomen bomo videli kasneje. Lacan ravna tako, kot da Platon ne bi niti za trenutek verjel tega, kar razlaga, kot da njegova razvijanja v zvezi z udeleženostjo čutnega na inteligibilnem ne bi bila nič drugega kot neke vrste platonska potegavščina, farsa, namenjena omejenim učencem. Poglejte sledečo izjavo iz leta 1961:

»Ideja udeleženosti česar koli bivajočega na tej vrsti nečasovnega bistva, ki je platonska ideja, razkriva svojo fiktivnost in prevaro [*leurre*], v *Fedonu* celo do take mere, da resnično nimamo prav nobenega razloga verjeti, da je Platon videl to prevaro manj kot mi.«

Čisto mogoče, da je udeleženosť prevara, razen če prepostavimo, da gre pri njej zgolj za naslednje vprašanje: kakšno ceno mora plačati mišljenje, da bi, s simbolnim, vplelalo tezo »je Eden« tja, kjer se mi očitno kaže samo množstvo? Če naj vsi tile konji izhajajo iz Konja, je treba povedati, zakaj je temu tako, udeleženosť gor ali dol.

Poznamo zgodbo o ciniku, ki pravi, da vidi konja, toda nikoli konjskosti. Po tej poti ne pridemo daleč in Lacan seveda ne krene po njej. Kajti da reši resnico, potrebuje nič manj kot radikalno transcendenco Velikega Drugega, na čemer je konec koncev udeležena človeška želja, ki v njem najde hkrati (kot pripadajoče mu) označevalce, ki jo artikulirajo in (kot vanj vključen) objekt, ki je njen razlog.

Naj je Platon postopno opustil pojem udeleženosťi, kot to predlaga Robin, ali pa samo dopolnil njegov aparat, kot pravi Festugière, vsekakor ni moč trditi, da je zadevna označitev načina, na katerega Eno nastopi v množstvu, njegova poslednja beseda. To poslednjo besedo gre prej iskati v nauku o najvišjih rodovih in njihovem mešanju, razvitem v *Sofistu* in *Filebu*, ter v v onem ultimativnem priročniku cikcakanja Enega, ki ga predstavlja *Parmenid*.

Lacan se dobro zaveda, da se pri Platonu paradoksi Enega konec koncev ne morejo razrešiti v prvi podobi, ki jo nudi udeleženosť. Paradoksa sta po številu dva in Lacan omenja oba.

Najprej se platonsko Eno razdrobi ne le v čutnem množstvu, ki naj bi ga povezovalo, temveč v samem sebi, in se tako dialektično izmakne enosti svojega lastnega Enega. Lacan bo v letu 1973 zapisal, da »je Enih toliko, kolikor hočemo - zanje je značilno, da si niso v ničemer podobni, poglejte si prvo hipotezo *Parmenida*.«

Nadalje, tako kot je bilo Dobro onstran *ousije* in jo je daleč presegalo v veljavi in moči, kot reče Platon, tako je tudi Eno onstran biti, nekompatibilno z bitjo. Rečeno v lacanovskem jeziku, gotovo Je Eden, toda iz tega nikakor ne sledi, da Eden je. Ta nebit Enega ga odmakne od njega samega in ga v konstitutivnem zasuku, ki ga lahko prinese samo dogodek, naveže na Drugega. Lacan je vedel, da je treba iskati izvor tega paradoksalnega Enega, Enega, ki ni, Enega, ki je Drugi kot tak, v Platonovi misli. To jasno izreče v *L'Etourdit*, navajam: »Sprožiti bi morali logiko Eterosa, pri čemer je vredno pozornosti, da se, izhajajoč iz nekompatibilnosti Enega in Biti, vanjo izteče *Parmenid*.«

Od tod tudi Lacan zelo zgodaj pozove svoje učence h komentiranju *Parmenida*, ki je dober vodič, pravi, za vprašanja, ki kar najtesneje zadevajo analizo. Znano je, da smo ga razumeli: od čudovitih tekstov, ki jih je François Regnault nedavno objavil v *Cahiers pour l'analyse*, prek drznih lacanovskih eksegez neoplatonizma, ki so domena Christiana Jambeta in Guya Landreauxa, do mojih lastnih esejev v tretji meditaciji knjige *L'Etre et l'Événement*.

Kakšen sklep naj potegnemo iz tega? Kaj drugega kot to, da na tej točki antifilozofija, izvajana z bistro zavestjo in nenehnim izumljanjem novega, odprtem napram vsemu, kar ga sproža - to je pri Lacanu vselj prisotno - da torej antifilozofija, *volens nolens*, spravi v zadrego antiplatonizem, za katerega je to stoletje verjelo, da je dokazalo njegovo mračno novost.

Lacanove trditve iz seminarja *Ou pire...*, da »je Platon lacanovec«, ne bomo vzeli preveč zlahka. Izjava, ki spretno uravnoteži pripoznanje dejstva, da Lacan, on, ni platonik, je izjava o afiniteti v razmerju do nauka o Enem, ki pojasni, zakaj kljub štiriindvajsetim stoletjem, ki so ju ločevala, kar vsekakor ni malo, ni moglo nič prekiniti dialoga med njima - nič razen smrti.

Toda ker nas zaradi grozot zadnjega stoletja omenjenega časovnega razmika z vseh strani pozivajo k etiki, ki ji je Lacan leta 1955 in, če se ne motim, mnogo pred vsemi ostalimi, vrnil dobro ime, pogledjmo, kaj o tem najdemo pri Platonu.

Platon, to je treba pričakovati, v Lacanovih očeh zakoliči to obvezno držo [*posture*] filozofa, ki je hkrati neko pretvarjanje [*impature*] in ki je posledica tega, da se filozof, kot subjekt in za druge, ohranja v diskurzu gospodarja. V zvezi s tem najdemo v seminarju iz leta 1960 slikovito formulo, ki k zadevam ne pristopa ravno v rokavicah: »Platon, pravi Lacan, je gospodar, resnični gospodar: gospodar iz časov, ko se mestna država razkraja in jo odnaša demokratična vihra, ki napoveduje čas velikih imperialističnih tokov. Je neke vrste Sade, ki je povrh še zabaven.« Tega »Sada, ki je povrh še zabaven«, razumem tako, da je imel Platon v v svojem pojmovanju anahronistične parametre, a je pri tem ostal nekoliko sanjav.

Vendar se položaja gospodarja ne da enoznačno spodbiti, daleč od tega. Lacan celo poskusi iz njegove moči razločiti moderno, galilejsko znanost in to, kar Grki imenujejo »znanost«, *episteme*. Tako v letu 1964 Lacan izjavi, da »sodobno znanost od znanosti na njenem pragu, za katero gre v *Teaitetu*, razlikuje to, da je vsakič, ko se prebujajo znanost, prisoten gospodar«. In Lacan

zaključí, da je »Freud nedvomno gospodar«, s čimer konec koncev poveže Freuda in Platona.

Lahko bi se vprašali, kakšna je razlika med znanostjo, ki »se prebuja« in znanostjo »na njenem pragu«. Ali nista bila Evdoks in Arhimed tudi gospodarja in jima tega ni moč oporekati? Ni naključje, da v *Teaitetu* kot primer nastopi ravno vprašanje iracionalnih kvadratnih korenov. V filozofiji je gospodar najprej tisti, ki dobro ve, da obstojijo drugi gospodarji, in še posebej gospodarji matematike.

Kakorkoli že, prisotna ostaja polemična ost zoper tega Sada, ki se ga je polastil komični duh. Toda njena najpomembnejša poteza je v tem, s čimer tvori kontrast, to pa je figura Sokrata. Nek celotni kos Lacanove kritike Platona je možen samo tako, da Platona predhodno popolnoma razloči od tega, kar je vendarle njegova osrednja fikcija, od lika (ali osebe, tu tiči ves problem) Sokrata.

Seveda Lacan ni prvi, ki se je prepustil tej delitvi, pred njim so to storili Hegel, Kierkegaard, Nietzsche in številni drugi. Toda pri njem se delitev izvrši glede na kanoniko diskurzov. Platonu pripade diskurz gospodarja, Sokratu pa, z osupljivim zgodovinskim obratom, diskurz analitika. Kar, mimogrede rečeno, kaže, koliko se za Lacana zmožnost držati se diskurza analitika loči od vsakega sklicevanja ne le na poklice in institucije, temveč tudi na Freudov teoretski izum. Kajti prepričan sem, da je bil poleg Freuda Sokrat edini analitik, s katerim se je Lacan lahko identificiral.

Lacan gre celo tako daleč, da leta 1953 zahteva, da prepoznamo »v Sokratu in njegovi želji neokrnjeno uganko psihoanalize.« To je njegova formula. Še več, leta 1960, ko je prefinjena ost njegove želje, skoraj naivno, prepričati nas, da *Simpozij* ni Platonova poglobitvena, temveč neke vrste realna pripoved, postavi kot zahtevo branja to, da »*Simpozij* vzamemo kot neke vrste končno poročilo s psihoanalitičnih seans«.

Ker se upiram tej delitvi, naznanjam, da bom vse razloge, ki omogočajo prepoznati v Sokratu prvega zgodovinskega analitika, štel v prid Platonu, čigar razsvetljujoča fikcija je Sokrat.

Ta razloga sta v glavnem dva.

Prvi je ta, da je Sokrat predstavljen kot subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve, da se spozna na ljubezen. Lacan močno poudari, kako je tisto, s čimer se Sokrat avtorizira, nevednost o vsem, razen o erosu. Ta prva predpostavka vednosti o erosu narekuje vsem ostalim transferno ljubezen do

Sokrata. Lacan v čudovitih seansah seminarja o transferju pokaže, kako Sokrat razloži in usmeri proti Agatonu transferno razmerje Alkibiada do njega, do tega zaklada, *agalma*, ki ga Sokrat poseduje in ki je natanko tisto, kar ve o ljubezni. Analitična ravnodušnost Sokrata se tukaj sijajno obnese, ko ugotovi, da ima lahko to, kar od njega hoče Alkibiad, zgolj tako, da v Agatonu prepozna blesk svojega manka.

Drugi razlog, ki utemeljuje Sokratovo analitično zmožnost - in tu gre dejansko brez vsakega dvoma za Platona - je dosledna vključenost resnice v univerzum diskurza. Sokrat-Platon je tisti, ki naredi, da v zgodovini, onstran sofistov in proti njim, pride do sledečega koraka: v logiki označevalca, kakor hitro je ta trdna in povezana, gre za položaj resnice. Izmed mnogih drugih navajam naslednja razvijanja iz leta 1960: »To, kar Sokrat imenuje znanost, je tisto, kar se nujno vsili ob vsaki interlokuciji, in sicer kot učinek določene manipulacije, določene notranje koherentnosti, ki je povezana, ali ki jo ima on za povezano, s čisto in enostavno referenco na označevalec.« Lacan podčrta, da Sokrat, ki je glede tega v položaju izvora, ni humanist, ni tisti, ki človeka pripelje človeku. Upravičeno poudarja, da je formula »človek je merilo vseh stvari« sofistična in ne sokratska. Sokratova formula, nam pove Lacan, je prej »pripeljati resnico diskurzu«.

Vidimo, v kolikšni meri lahko Lacan ohrani ironično distanco do Platona, ki jo nalaga diskurz gospodarja, le tako, da Sokrata izvzame Platonu in to operativno fikcijo izloči iz tkiva, v katerem deluje.

Resnica je nedvomno prej ta, da je Platon, prav toliko kot položaj diskurza gospodarja, sposoben zasesti položaj diskurza analitika, tako v oziru ljubezni kot v pogledu prvenstva konsistentnosti označevalca. Brž ko povežemo, kar Lacan v lastne namene ločuje, pridemo do dragocenega spoznanja, da je filozofija zmeraj diagonalna štirim diskurzom. Istočasno ohranja, soomogoča kot vaja v mišljenju, ukaz gospodarja, prekinitve v artikulaciji, značilne za histerijo, učeno razglabljanje Univerze in izmikanje [*soustraction*] analitika. V tem smislu Platonovi dialogi utemeljujejo filozofijo - skozi svobodno igro, ki jo vzpostavijo v zavetju literarne forme - med različnimi režimi diskurza.

Toda ta prožnost filozofije je tudi tisto, kar ji omogoča poučevati prek zagate. Platonska aporija spremlja atopijo njegovih diskurzov. Lacan to atopijo opiše kot posebnost Sokrata v hvalnici, ki mu jo izreka Alkibiad. Občutimo lahko, da se Lacan prepozna v tej diagonalni prostorov. Toda ali ni ta diagonala sam kraj [*sîte*] filozofa, takšnega, kot ga opisuje Platon, ko v

nenavadnem odlomku VI. knjige *Države* našteva pogoje, ki jim mora zadostiti? Platon nam dejansko reče, da so za to, da bi obstajal nek filozof, potrebne ekscentrične, sam bi dejal delokalizirane, okoliščine, ki jih našteje takole: izgnanstvo, rojstvo v majhnem, neznanem mestu, izučenost za navadni poklic in prehod k filozofiji na podlagi posebne nerazložljive pobude, bolezen oziroma rahlo zdravje ali razpolaganje z nekim notranjim demonskim znamenjem. Skratka, nič manj »normalnega« kot filozof. Če je gospodar, je to na nenormalen način, v umiku in v odklanjanju uradnega razpolaganja s stvarmi in diskurzi. Zgolj to mu omogoča subverzivno prečkanje registrov dikurza in mu pod sistematičnim zakonom pojma dopušča biti tisti, ki artikulira, in tisti, ki prekine, tisti, ki razglablja, in tisti, ki molči.

Ali to pomeni, da bomo glede na njegovo opravilo filozofu priznali etično naravnost? Vemo, da to ni Lacanovo stališče. Vselej ujet v temo razločka med Sokratom in Platonom, zadnjemu pripiše neke vrste moralno sentimentalnost, *Schwärmerei*, zaradi katere popusti glede čiste zahteve po konsistentnosti označevalca in soočenja s praznino, ki jo ta implicira. Za razliko od Sokrata naj Platon ne bi vzdržal ravnodušnosti analitika in zaradi tega mu je Aristotel v etičnem pogledu superioren. Poglejte si te postavke iz leta 1960: »Platonov *Schwärmerei* imenujem to, da je na tisto, čemur pravim nepredirna praznina, projiciral idejo najvišjega dobrega. Da bi se znova priključil našemu izkustvu, sem deloma prešel na to, kar lahko imenujemo aristotelski obrat v razmerju do Platona, ki je na etičnem področju za nas brez dvoma presežen.«

Ravnokar sem o funkciji Dobrega povedal dovolj, da ste lahko razumeli mojo zadržanost vpričo te ugotovitve o nepreklicnem preseženju Platona v redu Etike. Kajti dvojna funkcija Dobrega, kot ekscentrične točke zastanka v ponavljanju [*réocurrence*] realnega in kot prepovedi, postavljene na vsako resnico resnice, nas ne more pozivati h kakšni praznoverni sentimentalnosti. Platon prej predstavlja nekaj, kar pripada redu poziva k iztrganju, k preobratu, k tveganeemu prelomu s serijsko razsežnostjo vsake dane situacije. »Resnično filozofijo imenujemo«, piše v VII. knjigi *Države*, »obrat duše od neke vrste mračnega dneva k resničnemu dnevju, ali vzpon proti temu, kar od bivajočega je njegovo obličje, izpostavljeno Ideji«. Kar zadeva subjekt vidim v tem »obratu« tisto, kar je Lacan razglasil za izključeno iz nauka o reminiscenci, namreč absolutni začetek. Odvrniti se od takšnega obrata, prilagoditi se mračnemu dnevju, uspevati v obstoječem redu ali tem, kar Lacan imenuje

služba koristim [*le service des biens*], je prav gotova osnova vsakega potuhnjenstva. Če gre pri etiki za to, da ne sprejmemo potuhe, ki tiči v naši enostavni prilastitvi tega, kar se ponuja, potem je »resnična filozofija« v Platonovem smislu, filozofija obrata, kot taka vselej neka etična postavka.

Pristavimo, da možnosti takšnega obrata ne narekuje najvišje Dobro kot imaginarna projekcija v nepredirno praznino. Narekuje jo prej - in Platon to zelo dobro ve, pa čeprav šele od Sokratove smrti dalje - določena praznina, ki jo prikličejo paradoksi Enega, ki jih sam imenujem paradoksi ultra-Enega, namreč dogodek, srečanje, nepreračunljiva naglica tega, kar se zgodi. To Ultra-Eno, ki zahteva našo preobrnitev, je Platon že v *Državi*, še dosti bolj pa v *Sofistu* ali v *Parmenidu*, podvrgel sistematični raziskavi, ko je poudaril, da se Dobro pusti misliti in imenovati zgolj v metaforičnem jeziku vzetem iz praznine, v kateri se misel spopade z njim.

Brez dvoma Lacan na tej točki preveč poistoveti Platona in Parmenida, kljub parcidu, do katerega pride v *Sofistu*, očetomoru, ob katerem bi se bil Lacan lahko zadržal dlje. To nas približa čisto ontološki razsežnosti spora.

V letu 1973 Lacan očita Parmenidu, da je utemeljil filozofsko tradicijo na predpostavki, da bit misli. In resnično nek Parmenidov fragment pravi, »saj je misliti isto, kot biti«. Toda v predstavi, ki jo ima o Platonski ideji, Lacan razbere iskanje neke vrste izravnnavanja vednosti in biti, ekvivalenco med njima. Tako, še zmeraj v letu 1973: »Pri Platonu je forma ta vednost, ki zapolni bit. Forma ne ve nič več od tega, kar pove. Realna je v tem smislu, da drži bit v svoji čaši³, a ravno še toliko, da se ne razlije čez rob. Je vednost o biti.« Tako za Lacana filozofija, da bi utemeljila svoje gospostvo, vztrajno drži bit v čaši vednosti, vztraja v želji, da bi bit ravno še ostala pod njenim robom. Ta posel pa opravi platonska Ideja, ki je realna bit neke hipostazirane vednosti.

Po Lacanu pa je Freudovo odkritje v tem, da obstoji bit izven vednosti, da je med mišljenjem in bitjo neko neujemanje, zev, kjer se razgrinja učinek subjekta kot takega. To bo tudi dejal, takoj za odlomkom, kjer govori o Platonu: »Obstoji razmerje biti, o katerem ni mogoče imeti nobene vednosti. V svojem nauku izprašujem njegovo strukturo.«

3. »elle tient l'être dans sa coupe«: *coupe* lahko pomeni bodisi »čša« bodisi »rez«, »sekanje«, ... Zgornji stavek bi torej lahko prevedli tudi z »drži bit v svojem precepu«, ker pa se v nadaljevanju sintagma naveže na metaforo razlivanja čez rob, smo se odločili *coupe* prevesti s »čša«. Isto opozorilo velja za naslenji stavek, kjer Badiou to formulacijo ponovi.

Nasprotje je jasno. Navidez izključuje, da bi psihoanaliza lahko obstajala pod znamenjem Ideje.

Lahko bi še enkrat načeli razpravo o lacanovski interpretaciji. Kajti najvišji rodovi v *Sofistu*, še posebej ideja Drugega, pričajo o tem, da se tudi pojmljenje vpostavi na položaju nebity kot take. V tem je prav tako pomen aporetičnega sklepa *Parmenida*: če želimo odločilno figuro Enega ukloniti zgolj vednosti, bomo pristali pri nevzdržnem nihilističnem sklepu, da ničesar ni, ne Enega ne Enemu drugih. To pomeni, da je po Platonu nujno najti neko drugo pot, ki prepostavlja, rečeno z Lacanom, da dejansko obstaja razmerje bity, o katerem ni mogoče imeti nobene vednosti. Recimo, da je tu potrebno neko izkustvo, nekaj, kar se zgodi in česar naključje je nezvedljivo na to, kar se ve. In opozoriti velja, da v teh dveh temeljnih dialogih ne govori več Sokrat, temveč Tujec iz Eleje ali stari Parmenid, ki je na malce neverjeten način zamišljen v zanikanju, celo raz-bitju [*desêtre*], svoje lastne misli.

Malo dlje pa se bom zadržal ob predpostavki, da prav na točki, kjer se Lacan odvrne od Ideje, na prizorišče vstopi matem.

V *L'Etourdit* se Lacan vrne k temi preseganja Platona, ki je posledica strogega razvoja diskurza znanosti. Tokrat gre za Gödlovo odkritje formul govornice formalizirane aritmetike prvega reda, ki, čeprav so semantično resnične, v tem računu niso določljive. Zdi se mu, da ta strukturna nedoločljivost govori proti temu, kar Platon predpostavi v *Menonu*, da so namreč matematične ideje vrojene, kot to Sokrat pokaže na primeru sužnja ob problemu podvojitve kvadrata. Kajti če je matematika v formi večne ideje in kot taka vpisana v dianoetični del naše duše, mora biti že od vselej *določena*. Zdi pa se, da Gödlov teorem prav temu nasprotuje. Tukaj gre torej, pravi Lacan, za »napredek z ozirom na to, kar je od *Menona* ostalo odprto glede tega, kaj je učljivo.«

Vendar se ta napredek kot zmeraj plača z izgubo, ki v univerzumu, ki ga uravnava znanost, zadeva tisto nekaj zaupanja, ki ga lahko naklonimo resničnim mnenjem. Kajti, nadaljuje Lacan, »resnično mnenje, katerega smisel Platon pokaže v *Menonu*, za nas ni več nič drugega kot nesmisel oziroma odsotnost pomena⁴, kar se potrdi, če se ozremo na tisto odsotnost pomena, ki jo zasledimo pri naših dobronamernežih.« Naj mimogrede

4. Zadevna besedna zveza je v strogem neprevedljiva, zato jo navajamo še v originalu: »l'opinion vrai dont au *Ménon* fait sens Platon, n'a plus pour nous qu'ab-sens de signification«.

omenimo, gre prav za tisti tip krepkih izjav, s katerimi je Lacan, ta uporniški učitelj, želel prerešeti tisto nekaj trdnosti naše dobe.

Lacan si prizadeva nadoknaditi to izgubo - ki je, kar je treba poudariti, posledica tega, da znanost ne prenese več Ideje v Platonovem smislu - z »matemom, s katerim nas oskrbuje naša topologija«. To zatočišče predstavi vsaj kot poskus.

Toda kdo ne ve, da je matematika za Platona samega nepogrešljiv pogoj za to, da prek ovinka Ideje nadoknadimo izgubo resnice, čemur nas izpostavljajo sofisti? Ali bi ne bila najbolj platonizirajoča razsežnost Lacana njegovo stalno sklicevanje na tisto, kar je prav s tem, da nima nobenega razmerja do realnosti, toliko bolj sposobno odpreti se realnemu, in česar edina razpoložljiva paradigma je, tako za enega kot za drugega, matematika.

To, kar bi lahko imenovali *umestitev* matematike med pripomočke mišljenja vsakega od njiju, še enkrat loči misli Platona in Lacana. Vemo, da je za Platona matematično mišljenje ali *dianoia* zgolj preddverje dialektike. Je *metaxu*, med-dverje, na pol poti med *doxo* in resnično *episteme*. Za Lacana pa je nasprotno tip dostopa do realnega, ki ga odpre logiko-matematika, za analitični diskurz v položaju negotovega in najvišjega ideala. To izrecno poudari v *Seminarju XX*, tem zanesljivo neizčrpnem tekstu: »Matematična formalizacija je naš cilj, naš ideal. Zakaj? - zato, ker je samo ona matem, se pravi da jo je mogoče posredovati [*transmettre*] v celoti.« Torej lahko rečemo, da je za Platona matematika propedeutika, medtem ko je za Lacana matem normativen.

Zabeležimo poleg tega še razlike v tem, kar eden in drugi v matematiki poudarita in od nje zadržita. Lacan matematiko sprejme kot formalizacijo, se pravi kot moč črke. Prav s tega vidika prejme smisel posebno radikalna izjava, ki jo najdemo v prav tem seminarju, »zgolj matematizacija doseže neko realno in po tem je kompatibilna z našim diskurzom, analitičnim diskurzom.« Zgolj matematizacija. Beseda je zelo močna. In opazili boste, da matematika iz položaja ideala, ki ga je pravkar zasedala z ozirom na simbolno ali posredovanje, tokrat z ozirom na realno preide na položaj kompatibilnosti. Za analitični diskurz je matematika hkrati razpoložljivi ideal nekega integralnega posredovanja in to realno kot zagata simbolizacije, s čimer lahko in mora koeksistirati to, kar od realnega se dogodi subjektu analize.

Tudi za Platona je moč matematike v tem, da doseže realno, realno, ki mu Platon podeli ime inteligibilnega in ga, tako kot Lacan, razlikuje od realnosti,

ki jo imenuje čutno. Toda te moči nima formalizacija. Ima jo aksiomatična odločitev, to, kar Platon imenuje hipoteze. Toda to aksiomatično delovanje mišljenju dela silo, v sebi ima nekaj prisilnega in slepega. Zato lahko samo dialektični dvig k principu privede matematiko do razjasnitve njene lastne moči.

Ali se tu neko moderno formalizirajoče pojmovanje zoperstavlja klasičnemu hipotetično-deduktivnemu pojmovanju? To bi nedvomno pomenilo spregledati funkcijo aksioma pri Lacanu, saj je ta pri njem prignana tako daleč, da lahko trdimo, da zanj subjekt ni toliko učinek nekega vzroka kot posledica nekega aksioma. Hkrati bi to pomenilo spregledati funkcijo matema in črke pri Platonu, funkcijo, katere delovanje je edini izhod za paradokse Enega. Kajti ali ni konec koncev mogoče reducirati to nadštevno Eno, ki vsebuje v sebi praznino, ki jo prikličie in ki ji jaz pravim dogodek, na črko, ki ga imenuje? Ali ni, z ozirom na dano abecedo situacij, to tista ena črka več, ki je brez vsakega pomena, toda s katero so odslej možne druge besede in nenadejani pomeni, za ceno naporne zvestobe temu, kar se je zgodilo? Črka, ki se vpiše kot ena preveč in ki izključno s tem opraviči, da je - kot Platon naznači v V. knjigi *Države* - filozof lahko »tisti, katerega življenje je prebujanje, *upar*, in ne sen, *onar*.«

Oddaljimo se malce od teže tekstov, pogledjmo stvari malo bolj od daleč, čeprav je, kot trdi Lukrecij, resnica, videna od daleč, zmeraj melanholična. Kdo je skušal v zgodovini naše misli zvezati v enotno dispozicijo subjektivno intenzivnost, katere edini razsipnik je ljubezen, in strogo posredovanje z matemom? Kdo, če ne Platon in Lacan, je tvegaj hkrati trditi, da se proces resnice ne more dovršiti brez nekaj transferja, katerega ključ je zahteva ljubezni, in da ga ni moč posredovati brez matema, katerega forma je aksiom? Kdo lahko zapiše na vrata svoje šole - saj sta jo osnovala oba, Lacanova se nadaljuje pod imenom *Ecole de la cause freudienne* in želimo ji, da bi obstajala vsaj tako dolgo kot Akademija, ne da bi predvideli, kdo bo njen Damascius - kdo torej lahko zapiše dvojno maksimo, da naj sem ne vstopi nihče, ki ni geometer, logik ali topolog in da naj sem ne vstopi nihče, ki v radikalnih učinkih nekega srečanja okleva podpreti atopično, asocialno intenzivnost ljubezenske od-veze [*déliaison*]? Platon in Lacan sta si eden in drugi, in na dveh različnih bregovih, vsaj prizadevala opredeliti ta nenavadni kompleks pogojev za mišljenje, ki na nepojasnen način zveže norost strasti in blaženost demonstracije.

V trenutku sklepa mi je prišla na misel ideja, da krivenčast in deljen odnos Lacana do Platona, ki pa kljub vsemu izključi Lacana iz anti-platonske filozofske *doxe*, najde svoj simptom, ki ga bom tu pred vami takoj interpretiral, v Lacanovem nenavadnem in večkrat ponovljenem prepričanju, da nam je Platon svojo misel bolj skril, kot pa jo prikazal. Ob *Fajdonu* smo že srečali Lacanove insinuacije, češ da je Platon vlekel svoje učence za nos v zvezi z votlo temo udeležенosti. Obstoji še bolj nenavaden tekst, kjer Lacan izjavi, da je vsa politična zgradba *Države*, ki je, kot pravi, neke vrste posrečena reja konj, da nam torej tudi vso to zgradbo Platon predstavi le z občutkom, da je skrajno grozljiva. Ta popolna država bi bila samo ironija, razlita po tistem, kar Platona navdaja z očitnim odporom, ki je, pravi Lacan, odpor vseh. Gre za precej pretirano podobo nekega Platona, ki svojo dejansko misel skriva za izraženo mislijo. Toda takšno je Lacanovo stališče. Po nekem pogovoru s Kojèvom Lacan poroča, da jima je skupno prepričanje, da Platon skriva svoje misli, vpričo česar se Lacanu zdi, da lahko zase zahteva nekaj prizanesljivosti: »Ni mi torej treba zameriti, če vam ne podam Platonove zadnje besede, kajti Platon je trdno odločen, da nam je ne pove.«

Ali ni ta skrivač Platon, po ločitvi fikcije imenovane Sokrat od njenega gospodarja, nadaljnje sredstvo, da o filozofiji govorimo na način dvoumnosti? Kako odločiti, ali je celotna *Država* ironična prevara, pa naj govorimo o tem, kaj Platon misli, ali o tem, kar od-misli [*im-pense*]? O filozofiji ali o njenem sofističnem nasprotju? Toda čeprav pozicijo analitičnega diskurza pripišemo samo Sokratu, ne da bi rekli izrečemo, da jo je filozofija zmogla anticipirati.

Rekli bomo torej, da je antifilozofija, če jo preizkusimo ob tem, kar pravi o Platonu, dvoličen dispozitiv. Pri tem ne gre za sodbo, kajti ta dvoličnost je neka operacija. V kolikor naj se konstituirajo kot samostojna figura mišljenja in dejanja, se mora psihoanaliza, tako kot politika ali poezija ali ljubezen ali znanost, povsem eksplicitno distancirati od filozofije. V kolikor zadeva subjekt, bit, resnico, etiko, mora psihoanaliza prečkati in načeti filozofijo. V njeni lacanovski zasnovi je vselej prečna vsaj na ljubezen in matematiko, ki sta ena in druga, kot generična postopka, pogoja filozofije. Lacanu ne uide vse tisto, kar se kot dostop k tema pogojema odpre po ovinku filozofije, namreč, če lahko tako rečem, *druga stran* teh dveh postopkov. Druga stran za tistega, ki kot Lacan, kar sam večkrat poudari, črpa vse iz svoje klinične izkušnje.

Antifilozofija naznačuje dvoumnost teh dveh razmerij, distance in prečkanja. Sokrat in Platon, Platon skrivač in Platon odkritosrčnež, v

izmenjavanju hvale in graje razporejata dve imanentni funkciji antifilozofije, funkciji, ki sta si nasprotni in katerih nasprotnost se veže na to, da »anti«, funkcija distance, podpira tudi afirmacijo »filozofija«, funkcijo prečkanja.

Lacan nekje pravi, v to sem gotov, pa čeprav nisem nikoli uspel najti zadevnega mesta, da se motijo tisti, ki verjamejo, da je analiza nadaljevanje platonskih dialogov. To vzamem na znanje, kajti tako kot njemu se mi zdi pomembno, da je psihoanaliza strogo razločena od filozofije. Toda zastavi si tudi vprašanje - in tu točno vem, kje, namreč v seminarju z dne 19.5.1954 - ali »bi morali analitični poseg potisniti tja do temeljnih dialogov o pravici in pogumu, v skladu z veliko dialektično tradicijo.« Tudi to vzamem na znanje. Tokrat so platonski dialogi tisti, ki analizo nadaljujejo ali jo dovršijo. Antifilozofska shema se tu ukrivi, ob čemer vas zapuščam s tem opozorilom, da je je že sama beseda »pogum«, med njeno obravnavo v *Lahe*su in tisto diskretnostjo, s katero vztraja pri Lacanu, zadostni razlog, da sem tu poskušal povezati v par imeni Platon in Lacan. Kajti brez dvoma je potrebno nekaj poguma v mišljenju, da bi lahko - kot to poskušam - vztrajal na presečišču tega, kar sta ti imenu pokrili bistvenega zame. To pa je ukrivljeno presečišče, brez enotne perspektive, med anti-filozofijo in filozofijo. Presečišče, ki v bistvu v sebi nosi en sam imperativ, ki bi ga lahko tukaj formulirali takole: Poskusi vzdržati na točki, kjer je dejavna vsaj ena resnica. Tu se boš zgodil kot subjekt, katerega bit je iz snovi te resnice. Ne izhajaš iz biti, temveč nasprotno iz tega, kar je nenadoma vzniknilo, iz dogodka ali preko-biti [*trans-être*]. Pri čemer bo nastop [*avoir-eu-lieu*] tega vznika viden zgolj, v kolikor bo bil s tvojo zvesto dejavnostjo nastopil [*aura eu lieu*].

Ali še drugače, če naj s tem zaključim: Sprejmi, da ostaneš, razpet in delaven, vmes med nedoločenostjo dogodka in nespoznavnostjo resnice.

Prevedli Mateja Peršak in Alenka Zupančič

Mladen Dolar

OBLAST NE OBSTAJA

(Ob desetletnici Foucaultove smrti)

Naslovni stavek je citat - Foucault ga je v tej pregovorni obliki izrekel v enem izmed svojih številnih intervjujev (v *Ornicar?* 10, 1977), kot odgovor na vprašanje o naravi oblasti (Foucault 1991a, str. 80).¹ Vzemimo ga za nekoliko naivno izhodišče: v kakšnem smislu oblast ne obstaja? Kaj pomeni ta neeksistenca oblasti? Kakšne konsekvence lahko iz nje potegnemo? Kakšno teorijo je mogoče postaviti o neeksistentnem objektu? Težava je seveda v tem, da neeksistenca ni enostavno nič, da ima otipljive, vseprisotne in 'pozitivne' učinke. Če oblast ne obstaja, to ne pomeni, da oblasti ni.

V intervjuju je Foucault takoj dodal nekaj svaril, kakršna najdemo v obilju raztresena skozi vse njegovo delo:

»Reči hočem tole: po mojem mnenju se ideja o nekakšni oblasti, ki se nahaja na določenem kraju ali pa izvira iz neke dane točke, opira na lažno analizo, ki spregleda precejšnje število pojavov. Oblast so v resnici odnosi, snop bolj ali manj organiziranih, piramidasto razvrščenih in usklajenih odnosov.« (*Ibid.*)

Tega se Foucault res ni utrudil ponavljati, predvsem v intervjujih pod pritiskom najraznovrstnejših spraševalcev.

Foucault se je šele postopoma zavedel radikalne zagate, ki se drži pojma oblasti, če hočemo biti na ravni svoje naloge. Težava je tu bržčas precej večja in drugačne narave kot v soočanju z onima dvema drugima objektoma - vednostjo in subjektivnostjo -, ki tvorita druga dva kraka njegove velike triade, v katero je skušal strniti celoto svojega dela (cf. Foucault 1991a, str. 103 f.) - to triado je tudi Deleuze vzel za splošno vodilo v svoji izvrstni knjigi o Foucaultu (Deleuze 1986). Oblast namreč na določen način zaobjema in

1. »*Le pouvoir, ça n'existe pas.*« Izjava je videti tako groba in direktna, da se je angleškemu prevajalcu zataknila v grlu in se mu je zdelo potrebno interpretirati: »Power in the substantive sense, 'le' pouvoir, doesn't exist.« (Foucault 1980, str. 198).

prežema druga dva pola, obratno pa ne velja - ali vsaj, pogojno rečeno, če je že mogoče določiti, kaj ni vednost in kaj ni subjekt, pa oblast nima nobene zunanosti, ni ji mogoče zarisati meja niti je definirati. Zunanji pokazatelj te zagate je najprej serija negacij: skorajda največ časa Foucault porabi za to, da govori o tem, kaj vse oblast ni. Prvi nujni korak je torej 'negativna teorija oblasti', ki možnost nove teorije distancira od tako rekoč vseh dosedanjih poskusov in zastavitev. Če naj se podamo v neznano, se je treba najprej odlepiti od znanega.

Najprej torej oblast ni določen kraj, mesto, ki bi ga bilo mogoče občrtati in pokazati, določena točka v družbeni zgradbi. To je bila splošna utvara klasične politične teorije, ki je skušala locirati oblast v določeni osebi kot nosilcu suverenosti, v določeni skupini ljudi ali družbenem razredu, ali v določeni privilegirani instituciji, državi. S takega gledišča je bilo mogoče videti oblast kot nekaj, kar emanira s te točke od zgoraj navzdol, samoumevna nasprotna strategija, ki je iz tega sledila, pa je bila v tem, da se je te točke treba polastiti, jo zavzeti ali jo v zadnji instanci odpraviti - kralju odsekati glavo, odpraviti državo kot instrument razrednega gospostva itd. Oblast je tako veljala za nekaj, kar je mogoče poseđovati ali izvajati s te privilegirane točke, če se je enkrat polastimo.

Na še bolj elementarni ravni je nadalje oblast za Foucaulta nezvedljiva tako na zakon kot na nasilje. Ti dve entiteti sta na prvi pogled zoperstavljeni - vladavina zakona naj bi bila ravno konec vladavine nasilja -, za podrobnejši pogled pa ju ni mogoče enostavno ločiti in se izogniti njunemu prekrivanju - zakon legitimira določeno nasilje, vtem ko monopol nad njim poveri določenim institucijam in se hkrati nanj naslanja. Toda če oblast predstavlja problem, je to najprej zato, ker je ni mogoče zvesti na direktno nasilje, fizično prisilo in enostavno represijo:

»Oblast se izvaja le nad svobodnimi subjekti in le toliko, kolikor so svobodni. ... Kjer določujoči dejavniki zasičijo celoto, oblastna razmerja ne obstajajo; če je človek v verigah, suženjstvo ni oblastno razmerje. (Tedaj je to fizično razmerje prisile.)« (Foucault 1991a, str. 114-5)

Prav tako pa oblasti ni mogoče zadovoljivo razložiti iz zakona kot utemeljitvene Besede družbenosti, njene osnovne pogodbe in zaveze, ki bi jo držala skupaj in legitimirala njene oblastne strukture, niti iz posebnih modalitet legalnosti, ki zagotavljajo oblike konsenza in participacije. Legalna

in juridična plat zadeve je sicer zelo pomembna, nikakor pa ne pove celotne zgodbe. Kasneje bo François Ewald poskušal načrtati svojevrstno foucaultovsko teorijo zakona, česar sam Foucault ni storil nikoli.

Oblasti dalje ni mogoče zreducirati na nekaj bolj temeljnega, kar bi se skrivalo za njo in jo utemeljevalo, npr. na ekonomsko sfero, produktivne sile in produkcijska razmerja itd. Oblast ni epifenomen ali nadgradnja nečesa drugega, vsa je na površini in na površini je iskati 'vso' njeno resnico. Prav tako je ni mogoče zvesti na kak izvor, bodisi transcendenten ali naraven, od koder bi dobivala svojo avtoriteto. Za oblastjo ni ničesar in oblast je vselej že tu, naslanja se le sama nase.

Ta argumentacija, ki je tukaj močno skrčena in nadvse poenostavljena, nas privede do vprašanja totalitete. Foucault je tako zavrzel praktično vsa klasična in utečena pojmovanja oblasti in domala vse standarne politične teorije. Te seveda niso bile kar v celoti zgrešene, vendar niso mogle zadovoljivo razložiti precejšnjega števila raznolikih učinkov in mehanizmov oblasti. Ključni pojmi, ki so jih ti pristopi uporabljali - suverenost, legitimnost, država itd. -, niso tiste utemeljitvene instance, za kakršne so hoteli veljati, temveč kvečjemu nadvse pomembni, celo ključni deli ali sfere, ki jih je treba vključiti v strategije oblasti, toda te ne izvirajo iz njih, temveč jih zaobsegajo in prehajajo. Nemara bi lahko rekli, da te entitete imajo svojo eksistenco, medtem ko je oblast, kot smo videli, nima. Nenehno jih prežema in premešča.

Te zdaj zavržene entitete (monarh, suverenost, zakon, država) pa so imele določeno skupno potezo: vse so iz družbenega napravile totaliteto, družbenost so pocelotile. Če smo jih vzeli za izhodišče, je bilo mogoče družbenost zamejiti in obravnavati kot totalnost in obenem razločiti njene temeljne oblastne strukture. Za Foucaulta - in to je prva pomembna konsekvence - pa oblast ne totalizira družbe, ne tvori celote, bolje bi bilo reči - če si sposodimo termin od drugod -, da jo napravi za ne-celo. Oblast ni nekaj, kar delimitira in kar bi se dalo delimitirati. Če so se vse omenjene entitete stekale v totaliteto, se je to vselej dogajalo po določeni logiki izključitve ali zunanjega razcepa: monarh kot nosilec suverenosti je bil izključen iz družbenega kot transcendentna točka; Zakon je bil izključen kot simbolni temelj, utemeljitvena avtoriteta, ki ji je stalo nasproti v njem utemeljeno socio-simbolno tkivo; družbo se je razdelilo na zoperstavljeni sferi države in civilne družbe, kjer je bila država spet agens totalizacije; itd. Foucaultov osnovni korak pa sloni na logiki vključitve: ni nobene zunanosti oblasti, po svoji naravi je ne-totalizabilna, vsaka delitev zunaj/znotraj je nepertinentna. Oblast

nima kakega bistva ali notranjosti in prav zato je treba vsa vprašanja po 'kaj' (kaj je oblast?) prevesti v vprašanja o 'kako' (kako oblast deluje?). Heglovsko rečeno, oblasti ni niti substanca niti subjekt. V zadnji instanci pa tudi ni pojem, kolikor pojem vselej predpostavlja urejeno totaliteto. Kot ne-totalizabilna je tudi ne-pojmljiva; če jo hočemo misliti, moramo postaviti pod vprašaj sam značaj pojmovnosti. Toliko je tudi povsem upravičeno reči, da Foucault nima pojma oblasti, čeprav je nenehno govora o oblasti. Eno od znamenj te zagate - na prvi pogled v tekstih najbolj vidno - je nenehno množenje njenih atributov in opredelitev: vrvenje, produkcija, diverzifikacija, ploditev, naraščanje, razpršitev, heterogenost, nepreštevnost, pluralnost itd. (cf. Groznik 1981, str. 139). Ti številni opisi toliko bolj osvetljujejo osrednjo odsotnost, ki sledi iz same zastavitve: oblast ne more biti pojem.

Seveda ima oblast tudi totalizirajoče učinke, a te je treba videti prav kot procese totalizacije nasproti totaliteti, torej kot procese, ki se ne morejo stabilizirati in doseči cilja, procese nenehnega premeščanja meja, ki pa so vselej parcialni. Kot je v enostavni obliki zapisal Deleuze:

»Eno, Totaliteta, Resnica, objekt, subjekt niso univerzalije, temveč singularni procesi unifikacije, totalizacije, verifikacije, objektivacije, subjektivacije, procesi, ki so imanentni določenim dispozitivom.« (Deleuze 1989, 188)

Če taka narava oblasti v tradicionalni optiki ni bila pripoznana, je to najprej treba pripisati temu, da so bili njeni mehanizmi zares razviti šele v določenem historičnem sklopu. Z nastopom 'disciplinarne' družbe (recimo v grobem z nastopom moderne) je samo oblast doletela neka temeljna historična premena. Prav to zarezo skuša Foucault zakoličiti na različnih ravneh v celi vrsti svojih del: izključitev norcev v 'velikem zapiranju' je postavljena nasproti njihovi 'osvoboditvi', ki so jo obvladovale nove disciplinarne tehnike; spektakel javnega kaznovanja stoji nasproti karceralnemu univerzumu; oblast, ki se razkazuje, stoji nasproti oblasti, ki kontrolira; dispozitiv alianse nasproti dispozitivu seksualnosti; oblast, ki jemlje, oblasti, ki proizvaja in pospešuje, 'bio-politiki'; itd. V vsakem od teh primerov gre za temeljni premik od negativnega delovanja norme k njenemu pozitivnemu in imanentnemu delovanju, od norme kot restrikcije k normi kot procesu postopnega širjenja, prisvajanja in nenehne produktivnosti, od izključitve k vključitvi. V tej novi konstelaciji je norma dojeta kot imanentna polju svoje aplikacije, še več, kot nekaj, kar ga notranje konstituira, domnevna restriktivnost vzpostavlja tisto,

kar naj bi zatirala, ni več nekaj, kar bi merilo na zunanjo negacijo in represijo, temveč je pogoj možnosti - tistega, kar naj bi omejevala in normirala, pred tem sploh še ni bilo (cf. Macherey 1989).

Celotna tema '*gouvernementalité*', inherentne racionalnosti vladanja, tako zelo prisotna pri poznem Foucaultu, meri natanko na to točko ločitve med suverenostjo in legalnostjo na eni strani in mehanizmi oblasti na drugi. Umetnost vladanja, ki s svojimi mnogolikimi taktikami meri na razporeditev stvari in ljudi, nove tehnike kontrole in pospeševanja prebivalstva, biopolitiko, kasneje z uvajanjem statističnih metod, izračunov kolektivnega tveganja, nastanka zavarovanja itd. - ta umetnost vladanja ima svojo lastno imanentno finalnost, ki je onkraj obsedenosti z zakonom in suverenostjo (Foucault 1991b, str. 94-5).² Paradokсна netotalizabilna narava oblasti torej postane zares vidna šele z disciplinarno družbo (čeprav seveda različni prelomi, ki jih proučuje Foucault, niso enostavno homologni in jih ni moč zvesti na preprost skupni imenovalac). Večji del političnih teorij je obtičal pri pojmi suverenosti, legalnosti, države itd. in zaradi tega ni mogel razumeti novosti disciplinarnih tehnik niti razložiti najvažnejših in specifičnih poti, po katerih se izvaja moderna oblast. Kot pravi Foucault: »Morda je za našo modernost - torej za našo sedanjost - zares pomembno ne 'podržavljenje' [*étatisation*] družbe, temveč 'povladljenje' [*gouvernementalisation*] države.« (Foucault 1991b, str. 103) - In prav tu je iskati novost Foucaultovega prizadevanja, da bi iznašel oblast kot nov objekt in mislil njeno specifičnost mimo njenih zastarelih modelov - objekt, ki ga dotlej še ni bilo mogoče misliti.

Če ima Foucaultova teorija oblasti svojo negativno plat - dognati, kaj oblast ni -, potem je treba to plat vzeti kot nujni prvi korak k vzpostavitvi oblasti v njeni pozitivnosti. Konec koncev je bila glavna ost zavračanja tradicionalnih pristopov prav v prizadevanju, da bi mislili oblast kot čisto pozitivnost. Okviri suverenosti in legalnosti so obenem ravno obarvali oblast z neko bistveno negativnostjo, nastopala je kot agens represije, oblast, ki pravi 'ne'. Foucaultova slovita kritika 'represivne hipoteze' pa je skušala ravno

2. »... pri vladanju vprašanje ni več v tem, kako med ljudmi uveljaviti zakon, temveč kako razporediti stvari: gre torej prej za uporabo taktike kot pa zakonov, in celo za uporabo samih zakonov kot taktik - da bi stvari uredili tako, da bi z uporabo določenega števila sredstev dosegli določene cilje. ... Medtem ko je smoter suverenosti notranji njej sami in ta poseduje svoje lastne instrumente v obliki zakonov, pa je smotrnost vladanja v stvareh, ki jih uravnava in v prizadevanju za izpopolnjevanjem in intenzifikacijo procesov, ki jih usmerja; instrumenti vladanja pa so zdaj namesto zakonov cela vrsta mnogolikih taktik.« (1991b, str. 95)

obrniti perspektivo in uzreti oblast kot produkcijo, rast, pospeševanje, širjenje itd., ne pa kot omejevanje, zatiranje, izključevanje in negacijo.³ Negativna stran Foucaultove teorije se je tako v zadnji instanci hotela znebiti prav negativnosti tradicionalnih teorij in kot pravo težavo izpostavila mišljenje oblasti kot čiste pozitivnosti.

To je tudi zastavek Foucaultovega vztrajanja na dogodku nasproti strukturi. Pri njem nikoli ne gre za to, da bi izza površine dogodkov našli kakšno skrito strukturo, ki bi jih urejala s skrito roko in bi se skrivala v kakšni globlji ali nevidni plasti, denimo v nezavednem. Nič ni skrito in ničesar ni izza zavese (nenavadno je, kako tako Deleuze kot Macherey uporabita to nadvse heglovsko formulo, da bi povzela Foucaultovo stališče). V tem pogledu je Foucault povsem na nasprotnem koncu glede na, denimo, Lévi-Straussa in klasični strukturalizem in to je tudi eden od razlogov, da se je večkrat vehementno razglasil za anti-strukturalista.⁴ Misliti dogodek pomeni misliti heterogenost v njeni zunanosti in singularnosti, dimenzijo, ki se je ne da zvesti na urejenost strukture in razpustiti v svežnje diferencialnih opozicij. Dogodki tvorijo svoje lastne serije, ponavljanja, regularnosti disperzije itd., a vse to je načeloma povsem drugačne narave od simbolnih zakonov. Naloga njihove analize ni v tem, da bi se jih izpeljalo iz kake skrite matrice intelegibilnosti ali se jih postavilo kot primere kakih univerzalnih zakonov, temveč prej v tem, da bi se »olajšalo težo kavzalnosti« (Foucault 1991b, str. 77) in se jih ohranilo v njihovi kontingenci. Dogodek je sicer neskrit, na sami površini, a kljub temu nekaj, kar ni samoumevno in očitno - potrebna je cela strategija analize, da bi se izza samoumevnosti izluščila raven dogodkov.

Dimenzija, na katero Foucault meri z dogodkom, je seveda mogoče približati dimenziji, ki jo Lacan imenuje Realno. Foucaultovo prizadevanje bi

3. Npr.: »Če učinke oblasti definiramo kot represijo, privzamemo docela pravno koncepcijo oblasti; oblast poistovetimo z zakonom, ki pravi 'ne'; nanjo gledamo predvsem kot na silo prepovedi. Po mojem pa je to povsem negativna, ozka, groba koncepcija oblasti, ki pa je prav nenavadno razširjena. ... Razlog, da se oblast tako dobro drži, da je sprejeta, je preprosto dejstvo, da ne pritiska na nas samo kot sila, ki pravi 'ne', temveč da preči telesa, proizvaja stvari, da vzbuja ugodje, izoblikuje vednost, proizvaja diskurz. Veliko bolj kot negativno instanco, katere funkcija je represija, jo je treba obravnavati kot produktivno mrežo, ki teče skozi celotno družbeno telo.« (Foucault 1991a, str. 64)
4. Npr.: »Strinjamo se lahko, da je strukturalizem izoblikoval najbolj sistematičen poskus, da bi se koncept dogodka odstranilo ne samo iz etnologije, temveč tudi iz celega niza drugih znanosti in v skrajnem primeru tudi iz zgodovine. V tem smislu ne vidim, kdo bi mogel biti večji anti-strukturalist, kot sem sam.« (Foucault 1991a, str. 60)

lahko v tej luči provizorično opisali takole: oblasti ni mogoče zasnovati bodisi na Simbolnem (Zakon) ali na Imaginarnem (oblike zavesti, ideologija, interpelacija itd.). A če je za Foucaulta dogodek kot 'Realno' čista pozitivnost (od tod tudi Foucaultovo dosledno zavračanje dialektike), je za Lacana čista negativnost (Realno kot nemogoče). Opozicija izhaja iz povsem nasprotnih strategij, kako se približati tej dimenziji. Foucaultov problem je, zelo poenostavljeno rečeno, v tem, kako misliti to 'Realno' dogodka brez Simbolnega in Imaginarnega in kako proizvesti njegovo 'logiko' brez zatekanja k drugim dimenzijam, z lacanovskega gledišča pa je taka strategija iluzorična, saj Realno lahko vznikne šele skozi incidenco Simbolnega, kot njegov preostanek in negativnost, ki ga preči. A k temu se povrnemo kasneje.

Foucault nenehno vztraja pri tem, da oblast ni kaka entiteta, temveč razmerje, odnos, ali bolje sveženj razmerij, 'delovanje na delovanje' itd. Od tod bi bilo mogoče sklepati, da so njeni elementi docela relacijski, brez lastne inherentne identitete, tako kot so docela relacijski tudi elementi strukture (v strukturalističnem pomenu), ki se sestojijo le iz svežnev diferencialnih razmerij. Toda razlika med obojim je bistvena: model oblasti je za Foucaulta prej vojna, ne pa jezik ali simbolna struktura, njen besednjak govori o bojih, strategijah in taktikah in če teh razmerij ni nikoli mogoče povzeti ali stabilizirati v diferencialni logiki, to izhaja iz njihove agonistične narave - v 'agonizmu' gre »za povezavo, ki je obenem medsebojno spodbujanje in boj; manj za direktno konfrontacijo, ki paralizira obe strani, kakor za permanentni izziv« (Foucault 1991a, str. 115). Agonizma ni mogoče pomiriti v transparenci strukture, še manj v njeni estetski uravnovešenosti kot pri Lévi-Straussu.

Nadaljnja konsekvence dimenzije dogodka kot čiste pozitivnosti in heterogenosti je tudi ta, da Foucault v celoti zavrača splošni pristop k problemu oblasti skozi optiko zavesti in ideologije. Vprašanja o tipu zavesti, ki omogoča oblast, o njenih inherentnih iluzijah, njeni bistveni zaslepitvi, napačni zavesti, ki omreži individue in iz njih naredi subjekte, o spletu prepoznavanja in neprepoznavanja - vsi ti problemi se za Foucaulta sploh ne postavljajo, saj bi takoj potegnili za seboj določen prostor notranjosti zoperstavljen zunanosti, mehanizme 'ponotranjanja represije' itd., torej spet entitete, ki si jih skuša prihraniti. Seveda se analizi kar naprej vsiljuje problem, kako je mogoče določen disciplinarni program prevesti v subjektivno obnašanje, a ta problem je treba rešiti brez zatekanja k ideološkim predstavam in taki ali drugačni notranjosti zavesti. Zato se je tudi problem

subjekta, ko se je pojavil v Foucaultovem delu, zastavil na povsem drugačen način - skozi raznolike prakse razmerja do sebe, praktične samo-produkcije sebstva, ne pa kot samozavedanje ali notranje izkustvo. 'Skrb zase' ni oblika zavesti, temveč oblika prakse. Zato tudi Foucaultov subjekt - v temelju povsem drugačen od subjekta v psihoanalizi (cf. Groznik 1981 in Dolar 1991) - ne predpostavlja razmerja do Drugega, se ne zapleta v dialektiko prepoznavanja/neprepoznavanja in - nemara najpomembneje - ni zvedljiv na funkcijo manka. Iz tega tudi sledi, da se Foucault v vsej svoji obsežni analizi seksualnosti tako izogiba uporabe pojma želja in jo skuša nadomestiti s 'telesi in užitki' (kot glasi slovita formulacija iz prvega dela *Zgodovine seksualnosti*, Foucault 1976, str. 209). Želja namreč takoj potegne za seboj 'negativno ontologijo', logiko manka in objekta, ki bi lahko ta manko zapolnil in ki ga domnevno poseduje Drugi. *Plaisir* namesto *désir*, telo namesto kastracije in manka, pozitivnost dogodka namesto negativnosti strukture, mnoštvo razpršenih oblastnih razmerij namesto masivnosti velikega Drugega.

Najprej lahko mimogrede vidimo, kako je Foucaultov poskus misliti oblast v direktni opoziciji s sočasno Althusserjevo zastavitvijo, kljub skupnemu vztrajanju na materialnih praksah in ritualih. Celotni problem ideologije in subjektivacije skozi interpelacijo je s Foucaultovega gledišča zgrešen, kolikor implicira ostri rez med zunaj in znotraj ter na drugi strani med ideologijo in znanostjo. Drugič, če postavimo ideološke in represivne državne aparate kot mesto oblasti, s tem predpostavimo državo kot odločilno instanco in oblast postavimo v funkcijo države. Tretjič, komplementarna delitev na ideologijo in represijo je nepotrebna in zgrešena, saj potihoma perpetuira ločitve materialnost/idealnost, konsenz/prisila in znotraj/zunaj. Četrtič, če jemljemo razredni boj kot poglobitni antagonizem, s tem zreduciramo mnoštvo, heterogenost in vseprisotnost 'agonizma' na en sam veliki razcep ali protislovje kot izvor vseh ostalih.

Glede psihoanalize je sodba še ostrejša - celotni projekt zgodovine seksualnosti je bil v zadnji instanci zasnovan kot 'genealogija psihoanalize', kot alternativa njenemu pogledu na seksualnost, kot izluščenje tistih oblastnih razmerij, ki naj bi jih ta potihoma predpostavljala in perpetuirala. Psihoanaliza bi naposled v svojem jedru ohranjala dva ključna vzvoda oblasti - klinični pogled, z njegovo znano genealogijo (raziskano predvsem v *La naissance de la clinique*, pa tudi že v *Histoire de la folie*, da ne govorimo o Panoptikonu) in mehanizem priznanja, globoko zasidran v zgodovini krščanstva. Psihoanaliza

predstavlja njuno zadnjo, najsubtilnejšo (in zato nemara najnevarnejšo?) transformacijo. Hkrati s tem se slepi glede historične in nedavno nastale narave seksualnosti, ki ni nekaj, kar bi bilo treba osvoboditi ali prinesiti na dan, temveč je prav sama dispozitiv oblasti, vseskozi prežeta z oblastnimi mehanizmi. Analitik bi bil tako utelešenje nosilca pogleda in instance, ki ji priznavamo resnico o sebi - oboje v čisti obliki, očiščeni grobih in očitnih potez poprejšnjih utelešenj. - Foucault je bil tudi edini iz strukturalistične generacije, ki se je sistematično ogibal pojma nezavednega, saj je bil zanj inherentno povezan s skrito resnico o seksualnosti in tako s celotno 'politiko resnice', z 'režimi resnice', ki jim je mogoče slediti skozi krščanstvo tja nazaj do antike.

Če zdaj poskušamo zakoličiti bistveno razliko v pristopu k oblasti v neki minimalni formi, bi lahko nemara rekli takole: za psihoanalizo je izhodiščna predpostavka obstoj velikega Drugega, ki je vselej že tu in od koder je mogoče razložiti mehanizme oblasti, medtem ko je za Foucaulta taka predpostavka nepotrebna. Nasprotno, če že obstoji 'učinek Drugega', ki se vselej drži oblasti, ga je treba ravno razložiti kot učinek, se pravi nekaj, kar je bilo proizvedeno skozi mnogolike strategije oblasti, njihove heterogene dispozitive in disperzije, torej vselej nekaj izpeljanega in negotovega. Da je oblast 'vselej že' tu, ne pomeni, da je Drugi 'vselej že' tu, prav nasprotno. Če moramo misliti dogodek kot čisto zunanost, to ravno pomeni, da ni v razmerju do Drugega - Drugi bi terjal neko dimenzijo, glede na katero je Drugi, torej določeno identiteto in notranjost.

Za Lacana je Drugi vselej že tu, brž ko imamo opravka s simbolno strukturo, recimo preprosto, brž ko začnemo govoriti. Drugi kot avtoriteta, ki podpira arbitrarnost strukture, Drugi kot privilegirani sogovornik, naslovnik besede onkraj empiričnih sobesednikov, onkraj krogotoka komunikacije in intersubjektivnosti. Beseda, ki se naslavlja na Drugega, analitik, ki se postavi na mesto Drugega kot njen naslovnik, Drugi, ki subjektu vrne njegovo lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki - vse to so velike lacanovske teme petdesetih let, emblematično navzoče že v prvih stavkih 'Rimskega govora'. A kasneje se k temu doda še nujna notranja razčlenitev in analiza Drugega: struktura je daleč od tega, da bi bila uravnotežena matrika diferencialnih razmerij in permutacij, sama struktura nujno poraja paradoks, kratki stik, ki se utelesi v privilegiranem 'označevalcu Gospodarju', prav tistem, na katerega se obesi oblast, čeprav je sam zase prazen, brez pomena, zgolj 'pozitivno' utelešenje

praznine. Prav to inherentno neravnovesje strukture omogoča kasnejšo lacanovsko teorizacijo diskurza Gospodarja kot temeljne družbene vezi. Vse to je bilo že večkrat podrobno razvito, zato naj tu zadoščajo te nekoliko lakonične formule.

Za Foucaulta bi bila analiza oblasti, ki že od vsega začetka postulira predpostavko velikega Drugega, pač nujno cirkularna - predpostavi, kar bi šele morala razložiti. Tako tudi nujno pade nazaj v tradicionalne okvire političnega razmišljanja, zasnovanega na Zakonu in suverenosti. Drugi je nazadnje ravno Drugi simbolnega Zakona, zasnovanega na tautologiji, Gospodar pa ostane suveren, četudi zdaj dobi svoj privilegirani status z naslonitvijo na strukturno mesto označevalca-Gospodarja in ne več iz božjega ali naravnega prava. Nova teorija je lahko subtilnejša in bolj zapletena, nazadnje pa je vendar le nova preobleka starih teorij. Ne more razjasniti novoodkritega mnoštva oblastnih razmerij in heterogenosti dispozitivov, nazadnje jih zvaja na en sam simbolni temelj. Foucaultova znana odločna nominalistična drža prepoveduje, da bi lahko 'hipotezo Drugega' vzeli za izhodišče ali interpretativni model - v zadnji instanci bi tako lahko nemara razliko med obema pristopoma najbolje opisali kot novo različico spora med nominalizmom in realizmom, pri čemer Lacan pač vseskozi brani barve realizma.

Ne da bi poskušali na tej abstraktni ravni presekat spor, lahko tu postavimo le nekaj preprostih vprašanj o tem, koliko Foucault v določenih točkah potrebuje predpostavke, ki nimajo pokritja v njegovih metodoloških deklaracijah; koliko je prisiljen potihoma vpeljati funkcijo Drugega, ne le kot učinek, ampak nekaj, kar samo proizvaja učinke in šele drži skupaj in omogoča serijo dogodkov; koliko nazadnje predpostavi določene strukturo subjektivnosti, ki je precej drugačna od onega subjekta v praksah sebstva.

Vzemimo samo oba že omenjena paradigmatiska mehanizma, ki sta podlaga znatnega dela njegovih analiz oblasti, pogled in priznanje. Oba delujeta po zelo različnih, celo nasprotnih poteh: medicinski pogled ni nekaj, kar bi subjekte pripravljalo h govoru, prav nasprotno, reducira jih na neme objekte, in panoptično 'oko oblasti' ni instance proizvodnje resnice. Zadevata dva dispartna in heterogena režima, režim vidljivosti in režim izjavljanja, vendar oba implicirata določeno prezenco Drugega.

Zakaj Panoptikon deluje? Foucault pravi zelo koncizno: »Realno podvrženje mehanično vznikne iz fiktivnega razmerja.« (Foucault 1975, str.

204). Lepota dispozitiva je seveda v tem, da nikomur ni potrebno zasedati osrednjega mesta, pa pogled vseeno deluje. Pogled ni funkcija osebe, temveč samega ustroja, njegov 'mehanični' učinek. Zunanji nadzor lahko zdaj opravljajo subjekti sami, zunanji razcep med neko 'represivno' instanco in subjektom postane notranji razcep subjektivnosti. Gospodarja zamenja arhitektura, njena geometrija, reduciran je na čisto fikcijo, kolikor njegovo prazno mesto samo lahko deluje kot Gospodar. A od kod fikcija in njena učinkovitost? Če naj bo tako, tega ni mogoče misliti brez deleža fantazme, ki prelamlja vsa mikro-razmerja in jih obenem enoti - zakaj bi se sicer pustili ujeti tej fikciji, če je ne bi podpirala določena ekonomija uživanja? In dalje, če subjekti postanejo podložni samo-nadzorovanju, jih je treba naposled tako ali drugače dojeti kot razcepljene.

Diagram oblasti je zdaj tisto, kar povezuje raznolike mikro-odnose in strategije in omogoča njihovo prevedljivost enih v druge - »Je mar presenetljivo, da je zapor podoben tovarnam, šolam, kasarnam, bolnicam, ki so vse podobne zaporu?« (Foucault 1875, str. 229) Če Foucault že postavlja retorično vprašanje, s katerim sicer zaključuje razdelek o Panoptikonu, lahko tvegamo odgovor: da, presenetljivo je, da se vse množstvo raznolikih, heterogenih in razpršenih mikro-razmerij oblasti steka v eno samo veliko podobo, v oblast, ki jo tako zelo preveva lik Drugega - v diagram kot 'nadčutni' *non-lieu*, 'historični apriorij', 'mrežo percepcije'. Je mogoče dati boljšo definicijo fantazme? Kakšen status sploh ima Panoptikon?

V enem izmed intervjujev ima Foucault precej težav, da bi razložil razmerje med Panoptikonom kot programom, diagramom, načrtom, 'utopijo', in njegovo pomanjkljivo in naključno realizacijo. Res je, pravi, da Panoptikon ne opisuje dejanskega življenja v zaporih 19. stoletja, a je vendar nujno potreben za njihov opis.⁵ Panoptikon ni 'idealni tip' zoperstavljen dejanskosti, razlika »ne teče med čistostjo ideala in neurejeno nečistostjo realnosti« (Foucault 1991b, str. 80) in tudi ne med iluzijo in dejanskostjo - gre za delež fikcije, ki je nujen, da bi lahko razložili samo realnost, na delu sredi nje, še več, nekaj, česar učinek je ta realnost. »... ti programi povzročajo niz učinkov v realnem ...: kristalizirajo se v institucijah, oblikujejo individualno

5. »Če bi hotel opisati 'realno življenje' v zaporih, se mi ne bi bilo treba zatekati k Benthamu. Toda iz dejstva, da to realno življenje ne ustreza teoretskim shemam, ne sledi, da so te sheme zato utopične, imaginarne itd. To bi lahko mislili le, če bi imeli zelo osiromašen pojem realnosti.« (Foucault 1991b, str. 81)

obnašanje, delujejo kot mreže percepcije in vrednotenja stvari.« (*Ibid.*, str. 81) To priznanje je še posebej na mestu ob Benthamu, ki je bil nenazadnje sam avtor slovite 'teorije fikcij', tistih 'fiktivnih entitet', ki jih ni mogoče zvesti na realne, a vendarle realnost konstituirajo. A prav na to meri psihoanaliza: oblastna razmerja so nujno posredovana skozi fantazmo, v fantazmi pa gre prav za soočenje z nekim travmatičnim jedrom, z Realnim, ki stoji nasproti realnosti in njenim mnogolikim 'pozitivnim' učinkom. Paradoks, v katerega zaide Foucault, pa je v tem, da njegova strategija razpršenih mikro-razmerij še precej bolj vodi v masivno prezenco Drugega kot psihoanalitična, hkrati pa mora predpostaviti določeno psihično ekonomijo, za katero v njegovi teoriji ni pokritja.

Mehanizem priznanja nemara še bolj zaostreno kaže na incidenco Drugega. Priznanje predstavlja problem ne kot nekaj, kar bi bilo treba iztrgati s prisilo ali mučenjem, temveč nasprotno kot navidezna osvoboditev, ki spremlja postopek ubesedenja lastne resnice Drugemu - skušnjava, ki se ji je težko upreti. Prav z osvobajajočo močjo resnice se ujamemo v past. A tako priznanje predpostavlja prav Drugega kot pravega naslovnika besede, Drugega, ki ga ne smemo prevarati, Drugega, ki mu ne moremo zadostiti - se pravi Drugega, do katerega smo stopili v transferno razmerje. Ta preprosti in učinkoviti mehanizem izhaja iz Drugega kot nujne funkcije same govorne situacije in tistega deleža verjetja, ki ga moramo v njej zastaviti kot predpostavko, da 'Drugi ve'. Mogoče ga je uporabljati v celi vrsti dispozitivov, od srednjeveških monastičnih tehnik do modernih vzgibov *scientiae sexualis* (tega paradoksnega »užitka v resnici užitka«), medicine, psihologije in nazadnje in predvsem psihoanalize, z analitikom kot utelešenjem Drugega v čisti obliki. Mar ni nezavedno paradigma te v zadnji instanci vselej seksualne resnice, ki jo je treba odkopati, priznati, da bi se osvobodili in tako ostali dokončno uklenjeni?

Seveda je res, da psihoanaliza sloni na dispozitivu, ki veže v en sam sklop Drugega, 'priznanje', resnico in nezavedno, toda če ta sklop postavlja v izhodišče, je to prav z namenom, da bi ga razvezala. Kolikor ta sklop nujno izhaja iz same narave Simbolnega, ima Foucault precejšnje težave, da bi ga omejil in historično situiral - teza o nedavnem vzniku 'buržoazne' seksualnosti ga je kmalu prisilila, da je mejo premestil nazaj, najprej v krščanstvo in nato v antiko, a njegov 'izvor' je vseeno ostal docela nejasen. Seveda je torej res, da psihoanaliza ta sklop uporablja kot svoj vzvod, toda analiza transferja - ta njen

centralni del, ki ga Foucault nikoli ne omenja, ki pa je na delu v slehernem razmerju dominacije - ni nič drugega kot potrpežljiva razgradnja njegovih vezi in se lahko izteče šele, ko so te vezi presekane. Če je na začetku zahteva, da je treba povedati resnico o sebi in o svojem užitku, potem je nezavedno natanko izkustvo, da take resnice ni, da je vselej manjkava, da lahko pride na dan le kot vselej prelomljena, v vrzelih, spodrseljajih, simptomih, ki jih ni mogoče prevesti v kako nepopačeno, neprelomljeno resnico, da je torej sama necela in le napol izrečena. Če je tako psihoanaliza mogoča le v perspektivi velikega Drugega, je to le zato, da bi nazadnje prišla na dan njegova manjkavost, dejstvo, da 'Drugi ne obstaja'.

'Oblast ne obstaja', pravi Foucault, kar med drugim pomeni, da ni nobenega Drugega, na katerem bi bila osnovana, da je vselej kontingentna, razpršena, odvisna od negotovega izida posameznih bojov in konfliktov, začasnih rezultatov temeljnega 'agonizma'. Napotek za analizo je lahko le strogi 'nominalizem'. 'Drugi ne obstaja', pravi Lacan in videti je, da meri na isto. Toda logika te izjave je veliko bolj paradokсна: brez Drugega ni 'učinka' oblasti niti 'psihične ekonomije', ki ga omogoča, brez te predpostavke ne moremo začeti analize, čeprav analiza meri prav na njeno sesutje. Oblast deluje samo, če in dokler privzamemo Drugega, zastavimo delež svoje biti zanj, tako da se nam hkrati pokaže kot nujen in neobhoden ter kontingenten in manjkav. Zato nikoli ne moremo reči, da bi se bilo treba le otresti Drugega kot iluzije, izhajati iz vednosti, da tako ali tako 'ne obstaja', si ga prihraniti, ga zvesti na učinek mnogoterih mikro-razmerij. Misliti oblast je tako mogoče le v tem medprostoru med nujno hipotezo o 'vselej že' prisotnosti Drugega, ki šele razgrinja oblastna mikro-razmerja, in uvidom, da 'Drugi ne obstaja'. Uvid v njegov 'neobstoj' si ne more prihraniti ovinka preko njegovega 'obstoja' in nemara izhaja težavnost - morda v zadnji instanci nevzdržnost - Foucaultove pozicije iz tega, da se hoče izogniti temu paradoksu.

Literatura:

- Burchell, Graham, Colin Gordon & Peter Miller (izd.) (1991), *The Foucault Effect*, London etc.: Harvester Wheatsheaf.
- Deleuze, Gilles (1986), *Foucault*, Pariz: Minuit.
- (1989), »Qu'est-ce qu'un dispositif?«, v: *Michel Foucault philosophe*, Pariz: Seuil.
- Dolar, Mladen (1991), »Spremna beseda«, v: Foucault (1991).

- Foucault, Michel (1975), *Surveiller et punir*, Pariz: Gallimard.
- (1976), *La volonté de savoir*, Pariz: Gallimard.
 - (1980), *Power/Knowledge*, izd. Colin Gordon, Brighton: The Harvester Press.
 - (1988), *Politics, Philosophy, Culture*, izd. Lawrence D. Kritzman, New York/London: Routledge.
 - (1991a), *Vednost - oblast - subjekt*, Ljubljana: Krt.
 - (1991b), »Governmentality«, v: Burchell et alii (izd.) (1991), str. 87-104.
- Groznič, Ivan (1981), »Vedenje, oblast in spol«, *Problemi-Razprave* št. 6-8/1981, str. 135-142.
- Macherey, Pierre (1989), »Pour une histoire naturelle des normes«, v: *Michel Foucault philosophe*, Pariz: Seuil.

Uroš Grile

ETIKA DARU

Temu, da je dar postal predmet znanstvene refleksije, da se mu kot takemu sploh prične posvečati določeno pozornost, se imamo zahvaliti Marcelu Maussu. V *Année Sociologique* leta 1923-1924 objavi znamenito razpravo »Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques«.¹ Že iz naslova izhaja, da je tu govora o dveh pojmi, daru in menjavi, kjer bo prvi paradokсно zavzemal mesto pogoja drugega, na ta način pa tudi privilegirano mesto znotraj družbenosti nasploh. Po Durkheimovem vzoru - in Durkheim za Maussa ne nastopa le v vlogi učitelja, temveč tudi v vlogi, ki je zanj morda dosti bolj zavezujoča, namreč v vlogi njegovega strica - Mauss temeljne zakone družbenosti išče znotraj primitivnih družb. Presenetljiva vloga daru, ki jo tu odkrije, ne problematizira le običajne predrefleksijske predstave o menjavi in daru kot dvema načelno nezdružljivima in izključujočima se poloma, ampak sproži pretres temeljnih postavk tedanje sociologije. Antagonizem daru leži v potezi, ki jo Mauss na začetku »Eseja« izpostavi kot edino, ki ga bo v resnici zanimala: »prostovoljni, če naj tako rečemo, na videz svobodni in prosti, vendarle pa prisilni in zainteresirani značaj darovanj.« (*ibid.*, str. 147) Posledica ali učinek tega antagonizma je v opazovanih družbah izjemen, ne le zaradi tega, ker darovano zavezuje k povrnitvi, marveč ker skozenj sistem menjave daleč presega samo menjavo dobrin, se razširi kot ekonomija in kot morala, ter prepreda vse institucionalne forme teh družb: »V skandinavskih in številnih drugih civilizacijah se menjave in pogodbe dogajajo v formi darila, teoretično prostovoljnega, v resnici pa kot obvezujoča dajanja in obvezujoča sprejemanja.« (*ibid.*) Nek tako partikularni, na videz obrobni in dopolnilni element družbe je sedaj naenkrat postavljen kot vez, ki zagotavlja tri nujne poteze obstoja in funkcioniranja družbe (Mauss to razvija na primeru Maorov): prvo oblikuje samo dejstvo daru, drugo sprejetje daru (*hau*) in tretje dar kot povračilo za dar

1. Povzeto v Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, spremna študija Claude Lévi-Strauss, »Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss«, PUF 1950.

(*taonga*). *Taonga* oživilja *hau*, reč tako privzame dušo ali kar postane duša,² zato pa ima menjava dobrin in tudi menjava ljudi svojo resnično podobo v menjavi duhovne materije (*ibid.*, str. 161). Toda vztraja se pri reči, četudi pri reči, ki vsebuje neko moč: »Lahko gremo še dlje z analizo in dokažemo, da v rečeh, ki se jih izmenjuje v potlaču, tiči neka vrednost, ki sili dar v kroženje, k temu, da je dan in vrnjen.« (*ibid.*, str. 214) Te tri zahteve (dati, sprejeti, vrniti) oziroma obveze seveda fungirajo (samo) kot absolutne. Od tod sledi celotni sistem potlača (forme totalnih dajatev), se pravi celotni sistem darovanj, menjave in izmenjave, kjer prejetju daru nujno sledi povračilni dar, ki po svoji velikosti ne sme zaostajati za prvim itd. Tu ne gre preprosto niti za svobodno ravnanje darovalca niti za dolžnost obdarjenca, ampak za prisotnost določene ekonomije, ki je vpisana v dar in ki preko njega obvladuje celotno sfero družbe. Dar ima obenem formo nezainteresiranosti in obveze, pri čemer se »ta obveza izraža na mitski, imaginarni ali, če želite, na simbolni in kolektivni način; privzame aspekt interesa, ki je vezan na reči, ki se jih izmenjuje...« (*ibid.*, str. 194). V dejstvu daru, v »načelu menjave-daru« Mauss najde tisti moment, ki s svojo strukturiranostjo skozi ekonomijo postavlja temelj za menjavo dobrin in v zadnji instanci temelj družbe kot take. Dar, bolje gibanje darov, je arhaična forma menjave. Mauss torej tedanjo sociologijo pretrese z dvojim: najprej s tem, ko izpostavi absolutno korelativno razmerje med darom in menjavo, drugič pa s tem, ko izpostavi bistvenost vezi med darom in družbenostjo. To dvojje bo predstavljalo izhodišče tudi še nekaj desetletij kasnejših ponovnih premislekov problema daru.

Problemsko polje, ki ga je odprl Mauss je precej usodno zaznamovalo še enega znamenitega učenca Durkheimove šole, Clauda Lévi-Straussa. Leta 1950, se pravi komaj leto dni po svojem prvcu *Les structures élémentaires de la parenté*, je napisal »Uvod« k Maussovi *Sociologie et anthropologie*. Problema daru, kot ga zastavi Mauss, se Lévi-Strauss tu loti skozi vpeljavo temeljnih kategorij lastnega zastavka: lebdečega označevalca, dopolnilne vrednosti, ničtega fonema. Moment, ki mu v svojem »Uvodu« Lévi-Strauss posveti precej prostora, je pojem *totalnega družbenega dejstva*, ki ga Mauss vpelje prav v *Eseju o daru*. Mauss zatrjuje, da vpeljava tega pojma nujno sledi abstraktnemu opazovanju partikularnosti, kajti sociolog se mora nazadnje vendarle usmeriti k celoti družbe in »definirati družbo kot *realnost*«. Ta

2. »Vse se povezuje, vse se meša; reči imajo osebnost in osebnosti so nekako večne reči klana... Če se daje reči in se jih vrne, je to zato, ker *se* daje in *se* vrne 'spoštovanja' - rekli bomo tudi 'vljudnosti'. Toda tudi zato, ker *se* daje, ko se daje in, če se daje, ker *se* 'dolguje' - sebe in svoje imetje - drugim.« (*ibid.*, str. 227)

prehod od partikularnega opazovanja k celovitemu je po Lévi-Straussu precej občutljiv zaradi trodimenzionalnosti totalnega družbenega dejstva. Najprej je namreč tu dimenzija s sinhronimi aspekti, nato zgodovina z diahronimi, naposled pa fizio-psihološka dimenzija. Problematičnost prehoda je zanj v tem, da sinhronost sociološkega zajetja vendarle mora ohraniti partikularno kot edino sredstvo verifikacije te celote, da mora biti institucija »podoživljena z individuumom«. Z drugimi besedami, ohraniti je potrebno »komplementarnost med psihičnim in družbenim«, pa čeprav kot dinamično in ne kot statično. Na to jasno opozori že Mauss, ko pravi, da je družbeno dejstvo potrebno »zajeti v celoti, tj. od zunaj kot reč, vendar kot reč, ki medtem vendarle spada k subjektivnemu (zavednemu ali nezavednemu) dojemanju...« (ibid., str. XXVIII) Težavnost zajetja celote je torej v zadnji instanci težavnost vpisa mesta etnologa ali njegovega pogleda na to celoto, ta težavnost pa se zgošča v točki, kjer je objekt njegovega pogleda reintegriran v njegovo subjektiviteto. In edini način, da se po Lévi-Straussu ognemo tej nevarnosti, je v tem, da je »... nasprotje med menoj in drugim preseženo na terenu, kjer se srečata objektivno in subjektivno, hočemo reči nezavedno. Po eni strani so zakoni nezavedne dejavnosti vselej zunaj subjektivnega dojemanja (lahko se jih zavemo, vendar kot objekta); po drugi strani pa so vendarle ti zakoni tisti, ki določajo načine tega dojemanja.« (ibid., str. XXX) Nezavedno, ki ga izpostavlja Mauss - ki pa (še) ni freudovsko nezavedno, Freud je bil namreč v tem času v Franciji povsem neznan - je skupni moment tako partikularnih oziroma individualnih dejavnosti, kot tudi celote družbe, in je po njem na delu tako v magiji kot tudi v religiji in jeziku. Od tod je prav ono za Maussa nedvomno neogiben vidik razlage. Prav ta vidik pa po Lévi-Straussu dopušča povsem legitimno interpretirati Mauossovo teorijo kot le za korak oddaljeno od strukturalne lingvistike, kot *novi organon* sociologije, ki ga naznačuje revolucionarnost *Eseja o daru*: »Kot govorica je tudi družba avtonomna realnost (sicer isto); simboli so bolj realni kot tisto, kar simbolizirajo, označevalec predhodi in določa označenca. Na ta problem bomo zopet naleteli v zvezi z *mano*.« (ibid., str. XXXII)

In v takšno polje označevalca pade tudi dar. Lévi-Strauss lepo pokaže, da pri Mauusu menjava ni preprosto tisto, na kar bi se zvedle tri funkcije ali »tri dolžnosti«, ki nastopijo v zvezi z darom. Empirično motrenje daru namreč izpostavi zavezo k »dati«, »sprejeti« in »vrniti«, to troje pa še ni menjava, prav tako pa menjava neposredno ne more nastopiti kot njihovo vezivo; menjava je po Lévi-Straussu tu tisto, kar je šele potrebno konstituirati: »Torej je potrebno,

da je ta vrednost [tj. dar, op.p.] dojeta subjektivno; toda tedaj se znajdemo pred alternativo: ali ta vrednost ni nič drugega kot akt menjave same, kakor se kaže misli domačinov, in se tako zapre v krog; ali pa je drugačne narave in je z ozirom na njega akt menjave potemtakem sekundarni fenomen«. (*ibid.*, str. XXXVIII) Toda nazadnje je za Lévi-Straussa vendarle menjava tista, ki določa dar. V nasprotnem bi bil paradoks prevelik in bi morebiti lahko celo preprečil dostop k dojetju celote. Da bi od »treh členov« daru prišli do celote, je tako nujno pridodati neko *dopolnilno kvantiteto*, ki pomaga pripoznati vselej že pričujočo celoto, mrežo, v katero je vpisano partikularno - dopolnilno kvantiteto kot ničo simbolno vrednost, nedoločeno vrednost pomena, ki zapolni razkorak med označevalcem in označencem ali pa pokaže, zakaj je na določeni točki sploh prišlo do razkoraka med njima.³ To je tisti korak, ki je pri Maussu že jasno nakazan, ne pa tudi že storjen, tako da sta pojma *hau* in *mana* pri njem še ohranila precej nejasnosti, celo protislovnosti. Toda tudi pri Lévi-Straussu *hau* ni preprosto nezavedna nujnost, menjava onkraj daru, ki določa in obvladuje sam dar; nasprotno, *hau* je »zavestna forma, znotraj katere ljudje določene družbe, za katero je bil ta problem še prav posebej pomemben, dojemajo nezavedno nujnost, katere razlog leži drugod. *Hau* je produkt refleksije domorodcev: toda realnost je bolj očitna v določenih jezikovnih potezah, ki jih Mauss ni pozabil izpostaviti, ne da bi jim pri tem pripisal vso pomembnost, ki jim pripada: 'Papuanec ali Malezijec', pravi Mauss, 'imata na voljo eno samo besedo za opis nakupa in prodaje, predujema in posojila. Antitetične operacije so izražene z isto besedo.'« (*Sociologie et...*, str. XL) Lévi-Strauss tako navede še nekaj povsem legitimnih razlogov za to, da Maussa interpretira kot strukturalnega lingvista *avant la lettre*. Tako Mauss sam denimo pravi, da je pojem *mana* temelj določenih *apriornih* sintetičnih sodb. In če sta Mauss in tudi Durkheim *mani* pripisala vlogo skrivne, mistične moči, jo podala kot epifenomena njunih raziskovanj, pa Lévi-Strauss ta epifenomen sprevrne v znanstveni fenomen tako, da »logiko reči« nadomesti z »logiko relacij«, sistemom relacij, skratka tako, da se opre na relacionistični značaj simbolne misli. *Mana* dobi vlogo kopule in -

3. To prazno dopolnilo skratka privede do pomena, je pogoj vzpostavitve pomenjanja nasploh. Možno pa je storiti še korak naprej in poudariti »odkritje funkcije označevalca 'mana', odkritje tega, kako vsaka simbolna struktura vsebuje element, ki nima nekega določenega pomena, marveč pomeni sam pomen, samo navzočnost pomena v opoziciji z njegovo odsotnostjo« (Slavoj Žižek, »Lévi-Strauss ali nemožna struktura«, v: Claude Lévi-Strauss, *Oddaljeni pogled*, Studia humanitatis, Ljubljana 1985, str. 368).

kot tudi *hau* - ni nič drugega kot »le subjektivna refleksija zahteve po še nedojeti celoti«. ⁴ Je sinteza, ki je neposredno dana simbolni misli ter skozi simbolno misel in ki skozi nujnost dopolnila zagotovi komplementarnost med označevalcem in označencem: »V svojem naporu, da bi razumel svet, človek torej vselej razpolaga s presežkom pomena (ki ga porazdeli med reči skladno z zakoni simbolnega mišljenja in ki pripada proučevanju etnologov ter lingvistov). Ta porazdelitev dopolnilnega obroka - če naj se tako izrazimo - je absolutno nujna za to, da bi v celoti razpoložljivi označevalec in odkriti označenec ostala med seboj v razmerju komplementarnosti, ki je pogoj izvajanja simbolne misli.« (*ibid.*, str. XLVII)

Tako je *mana* tisti »lebdeči označevalec«, ki je v službi končnosti misli in ne pripada »redu realnega«, pri čemer je njegova vsebina lahko ali neko stanje ali kvaliteta, sila ali dejanje, lahko je substantiv ali pridevnik ali glagol, abstraktno ali konkretno, onniprezentno ali omejeno ali pa vse to obenem (*ibid.*, str. L). *Mana* je simbolna ničta vrednost, ki je - kot Jakobsonov ničti fonem - postavljena nasproti odsotnosti vrednosti in torej lahko postane vrednost česar koli, ki pa mora dopolniti tudi tisto, kar že nosi neki označenec. Ta majhni korak je po Lévi-Straussu strogo zvest Maussovi misli, kjer se že kaže jasen obris »simbolne logike«, ki povzema najsplošnejše zakone govornice. Vendar pa odločno poudarja, da je univerzum s tem postal zgolj pomenljiv, ne pa že tudi spoznan. In v resnici je bilo potrebno počakati samo eno leto, da bi ta Lévi-Straussov premik dočakal ponovno premaknitev - zopet deklarirano inherentno Maussovi perspektivi - tokrat v smer stroge analize etimologije različnih besed za dar in dajanje.

V istem časopisu, v katerem je izšel tudi Maussov *Esej*, leta 1951 namreč Benveniste objavi razpravo z naslovom »Dar in zamena v indoevropskem besednjaku« in za izhodišče prav tako jemlje Maussov zastavek problema. ⁵ Vendar k samemu problemu pristopi drugače, celo tako zelo drugače, da je prisiljen postaviti v oklepaj vsa Maussova etnološka-sociološka dognanja in se opreti izključno na etimologije besed, ki vse označujejo dar, darovanje,

4. Če je *hau* tu dopolnilo, označevalec nedoločene vrednosti, ki se umešča v vrzel med označevalcem in označencem, pa nasproti temu Marshal Sahlins izpostavi hobbsovsko plat Maussove *hau*: *hau* je v prvi vrsti strah, grožnja, s katero bi bila zaznamovana že sama misel na pretrganje toka od *hau* k *taonga* in nazaj. Ta strah bi tvoril minimalno predpostavko obstoja družbe (Cf. Marshall Sahlins, »The Spirit of the Gift«, v: *Stone Age Economics*, New York 1972).

5. Povzeto v: Émile Benveniste, *Problemi splošne lingvistike I*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 339-352.

zameno ipd., ter na preudarek etimoloških relacij med njimi. V ta namen lingvistična analiza nima zgolj možnosti, da zanemari dognanja v zvezi z arhaičnimi institucijami in drugimi zgodovinskimi momenti, ki se tako ali drugače vežejo na dar, ampak jih je celo dolžna zanemariti. Če pa se rezultati historyčnih raziskovanj na koncu vendarle ujemajo z lingvističnimi, toliko bolje. Benveniste kmalu pride do nenavadne podobnosti različnih etimologij besede dar, ki je v tem, da jih nikoli ne najdemo zgolj v njihovem enostavnem »izvornem« pomenu, ki bi se vezal na darovanje ali na specifičnost akta dajanja; vsi pomeni namreč že v samem korenu nosijo v sebi obenem tudi pomen jemanja (npr. indoevropski koren *dō-*, ki je isti tako za dati kot za vzeti, ali pa izraza *to take something from s.o.* in *to take something to s.o.*, cf. *ibid.*, str. 340). Da bi bila alternativnost teh konstrukcij možna, je po Benvenistu potrebno pripoznati nek konstanten moment znotraj vseh teh etimologij, ki to šele sploh dopušča. Najde ga v »nenavadnem semantičnem dvoumju, ki zaznamuje najznačilnejši glagol za 'dati'« (*ibid.*, str. 341). Značilne primere takšne nenavadne etimologije ponuja tudi stara grščina, ki je z izrazi za dar nasploh zelo bogata: »Stara grščina pozna za 'dar' vsaj pet besed, ki so različne in vzporedne, ki pa jih naši slovarji poenotijo v 'dar, darilo': *dós, dósis, dôron, doreá, dotíne.*« (*ibid.*, str. 342) Omejimo se zgolj na zadnjega. Dar kot *dotíne* implicira dvojno dolžnost: dolžnost darovanja in dolžnost povračilnega darovanja, dolžnost gostoljubja in dolžnost povrnitve gostoljubnosti. V *dotíne* je torej vpisana ideja povrnitve, povračila, ideja dolžnosti darovalca kot tudi dolžnosti obdarjenca, se pravi ideja njenega nadomestka za dar. Dati dar tako implicira celotno ekonomijo, katere prvi člen, tj. enostavni akt daritve, ni njeno gibalo, ampak že njen prvi učinek. Pregrešiti se zoper to inherentno logiko daru bi pomenilo pretrgati to ekonomijo, ne izvršiti naložene dolžnosti, kar bi predstavljalo odklonilno gesto z neslutnimi posledicami: »To je stalni pomen te besede pri Herodotu; najsi je *dotíne* namenjena, da izzove dar v povračilo ali pa rabi za nadomestilo za poprejšni dar, vedno bo vsebovala idejo povratnosti: to je dar, h kateremu je mesto prisiljeno, da ga da tistemu, ki ga je obvezal (I, 61); to je dar, ki ga kakemu ljudstvu pošljemo zato, da bi sklenili prijateljstvo (I, 69).« (*ibid.*, str. 343)

Tako povratnost odločno presega razsežnost nekakšne vpljudnostne ali darežljive geste in prej nastopa kot način ohranjanja temelja vezi družbe, najsi gre pri tem za dajatve vladarjem ali pa za *odkup* prijateljstva pri drugem ljudstvu. Toda poleg tega dvojega, se pravi poleg daru iz dolžnosti in daru iz

preračunljive gostoljubnosti, je *dotíne* vendarle tudi dar iz resnične gostoljubnosti do nekega tujca. Toda tudi to zadnje ne more prikriti računa, ki stoji izza nje, celo preračunljivosti, ki seže korak naprej od obeh opisanih: meri namreč na trenutek, ko se sami znajdemo v vlogi tujca. Prav to zadnji vez, vez med darom in gostoljubjem, Benveniste bolj določno razvije ob latinskih besedah *hostis* in *munus*. Prvotni pomen prve je tujec, kasneje sovražnik; vendar Benveniste navede številne dokaze, da se ta pomen veže na pomen poravnave, povračila, nadomestila, kakor tudi »s *hostia* niso poimenovali katerekoli ponujene žrtve, ampak le tisto, ki je bila namenjena za 'poravnavo' jeze bogov (...) *Hostis* je pravzaprav tisti, ki daje in uživa nadomestilo, je tisti, ki v Rimu prejema protivrednost ugodnosti, ki jih ima v svoji deželi in dolguje ekvivalent tistemu, ki mu plačuje zaradi povratnosti.« (ibid., str. 345) Ta definicija *hostis* postavi v bistvo gostoljubnosti račun: ekvivalentni odnos med gostiteljem in gostom, vnaprej jasno naznačeno vlogo daru prvega in nujnost povratnega daru drugega, ali kot pravi Benveniste, izraz *hostis* ponuja razumevanje »določenega tipa izravnalnih dajatev, ki je temelj pojmu 'gostoljubnosti' v latinskih, germanskih in slovanskih družbah« (ibid., str. 346). Da pa bi pojem izravnave, poravnave, zamene, na katerega je meril grški termin, v resnici dobil legitimno mesto znotraj daru, da bi torej bil, če zadevo še zaostriamo, dar v svojem bistvu zgolj menjava, gostoljubje pa zgolj poravnava, to se Benvenistu nakazuje iz besede *munus*: »S pomočjo besede *munus* lahko predstavimo, kako se okoli nje plete vsa indoevropska fenomenologija 'zamene', katere fragmenti so se ohranili v številnih oblikah izpeljank korena *mei-*. Še zlasti bi morali proučiti indoiranski pojem *mitra*, pogodba in bog pogodbe; termin, katerega prvotni pomen je mnogo širši od 'pogodbe', pomeni v človeškem svetu to, kar pomeni *rita* v vesoljnem, namreč princip totalne povratnosti, ki utemeljuje pravice in dolžnosti človeške družbe, vse do točke, ko isti izraz (skr. *druh-*, av. *drug-*) zaznamuje to, kar prelomi *mitro*, in to, kar prekrši *rito*.« (ibid.) Ključno pri pomenih *munus* je po Benvenistu to, da se vsi navezujejo na družbeno raven, točneje, udeleženost na *munia* sploh šele vzpostavlja raven *communis*. Alteracija obeh členov ali plati znotraj te iste besede tako celotno analizo vrača na raven Maussovega zastavka: vez daru in menjave dopolnjuje vez daru in družbenosti, povedano drugače, dar je pogodba, ki ne zavezuje le obdarjenca, temveč pogodba, ki tako darovalca kot tudi obdarjenca poleg v njuno vzajemno zavezanost zapleta tudi v zavezanost družbi.

«*munus*» kot darovni miti in sheme vseh civilizacij

Iz teh shematskih orisov treh pristopov k problematiki daru - pri čemer prvi, Mauss, ostaja temeljni in na svoj način že anticipira tako strukturalno kot lingvistično tematizacijo⁶ - se dovolj jasno naznačuje temeljna logika, ki ji sledi vsako izmed navedenih dojemanj daru. Slednja ji niso zavezana tako, da jo morajo na vsak način izluščiti ali da morajo poseči po njej, če naj se sploh ustrezno lotijo problema, ta logika skratka ni njihov eksplicitni pogoj, čigar izpolnitev bi zagotavljala relevantnost in legitimnost samega tematiziranja; pač pa jo kot samoumevno postavljajo na izhodišče svojega zastavka: dar je problem dati/vzeti, problem dati/obdržati in problem podariti/vrniti. Logika daru bi bila v tem, da jo obenem vodita dva navadno zoperstavljena pola, in je potemtakem logika protislovnosti dveh relacij. Skladno z njo dati že implicira vzeti, podariti vedno že pomeni menjati, sferi »dati dar« je vselej že inherentna sfera »skleniti kupčijo«. Dar je torej moment, ki retroaktivno razkrije svojo vpetost v menjavo, po drugi strani pa tudi moment, ki ga šele menjava - zopet retroaktivno - v resnici postavi za dar. Toda če to dvojno relacijo, ki utemeljuje logiko daru, sprejmemo kot edino, ki nas bo lahko privedla do daru oziroma v zadostni meri razložila, kako je možno dati dar ali kako je dar kot tak možen, potem mora tudi sama ta logika biti izvorno podvojena. Tako so se problema lotili navedeni avtorji in se trudili iz te podvojenosti potegniti kar največ. Njihova dognanja nas obvezujejo reči: podvojenost logike ali podvojena logika daru, se pravi dejstvo, da je dar možno reflektirati le na ozadju menjave, le izhajajoč iz dveh nezdružljivih časov, časa dajanja in časa povrnitve, da je dar vseskozi že in samo znotraj menjave, prav ta navidezna dvoumnost je za dar konstitutivna. Dvojna relacija, relacija dajanja in povrnitve, nečesa, kar je daru lastno, in nečesa, kar je daru očitno tuje, če že ne nasprotno, torej postavi in obvladuje dar. Če bi hoteli temu oporekati, bi se zapletli v precej večje protislovje od tega, v katerem smo sedaj. Morali bi se namreč vprašati, od kod, s katerega mesta sploh lahko reflektiramo dar, ki bi bil čisti dar, dar onkraj menjave, se pravi brez povračila, zahvale, celo brez pripoznanja, da gre za dar, kajti pri tem bi nam ne bilo dovoljeno izhajati niti iz še tako minimalne intersubjektivne relacije. Na ta način bi diskurz o daru vselej ostal brez svojega začetka. Lažja pot, četudi še vedno protislovna, je potemtakem prva, toda tudi tu se kmalu

6. Mauss sam se že ove možnosti razvejanja njegove analize: »Tega dela nečemo podati kot neki model. Je predvsem naznačitev. Je nezadostno popolno, in analiza bi lahko šla še dlje.« (*Sociologie et...*, str. 274) Ugotovimo pa lahko, da - nasproti Maussovem hotenju - njegova analiza daru vendarle fungira ravno kot »model«.

izpostavi meja, ki ji tudi ta pol ne more ubežati. Če je namreč navedena dvojna logika daru edina, ki lahko utemelji dar, potem moramo od tod sklepati, da logika daru v pravem pomenu besede ne obstaja, tj. da dar nima svoje logike oziroma da tista logika, ki jo ima, ni njegova. Drugače rečeno, dar lahko obravnavamo le, če izhajamo iz menjave, če pa izhajamo iz menjave, o daru kot daru ne more biti govora, razen če za pogoj diskurza o daru ne predpostavimo njegove izgube; po drugi strani bi bil torej dar dar le zunaj menjave, toda takšen dar bi ostal izven svoje učinkovitosti, izven svoje eksistence in tematiziranja, saj bi kot dar ne smel biti ne pripoznan ne ohranjen. Paradoks daru je torej v tem, da če dar je, potem ne obstaja, če pa obstaja, potem ni. Na ta način je refleksija daru možna le kolikor se opre na menjavo in potemtakem le tedaj, ko afirmira tisto plat, po kateri dar je, a ne obstaja.

Protislovje je torej v obeh primerih neizbežno. Pokazali smo, zakaj prva pot vodi v manjše. Prvo vprašanje v zvezi z drugo potjo je v tem, ali je sploh možna in ali ni njen zastavek le medla možnost možnosti. Morda. V vsakem primeru pa Derrida krene prav po tej drugi poti, toda ne na način, da bi pri tem povsem zanemaril prvo.⁷ Prav nasprotno, bolj ko vztraja na tej prvi poti, bolj prihaja do izraza druga. To dejstvo je vsekakor vredno premisleka. Toda najprej odgovorimo na vprašanje, zakaj bi bila tema daru za horizont dekonstrukcije sploh zanimiva. Na to, da je zanimiva, kaže njena navzočnost že v zgodnjih spisih, posebej v *L'écriture et la différence*, *De la grammatologie*, *Marges de la philosophie*, *La dissémination*, pa vse do *Glas* in *La vérité en peinture*.⁸ Prvi odgovor na zastavljeno vprašanje bi šel v smer, da je dar *objekt*, glede katerega smo v zagati reči »da obstaja, da je« in ga ne moremo misliti iz prisotnosti, ker ne moremo misliti njegove forme, tj. forme daru kot daru. V tematiziranju daru bi se tako ponovilo tudi tematiziranje ločnice med *Anwesende* in *Anwesen*. Po drugi strani pa je podvojenost, ki jo

7. Jacques Derrida, *Donner le temps - I. La fausse monnaie*, Galilée 1991, odslej DT. V razpravo je nemogoče vpotegniti vsa tista izhodišča - tako v smislu številnih avtorjev, na katere se Derrida opira (poleg navedenih je tu ključen Baudelaire s črtico *La fausse monnaie*, ki je rdeča nit knjige, pa seveda Heidegger in Lacan z njuno formulo »dati tisto, česar nimaš« v »Anaksimandrovem izreku« oziroma v *Spisih*) kot tudi različnih pristopov (antropološki, sociološki, lingvistični, strukturalistični in pristop z vidika politične ekonomije) - ki jih Derrida v tej knjigi prepleta in zapleta.

8. Izčrpen seznam vseh tistih mest, kjer v njegovih predhodnih delih nastopa dar, ne glede na precejšno različnost kontekstov, kjer se to dogaja, Derrida poda v opombi na 10. strani *Donner le temps*.

nosi dar in ki nikoli ne dopusti daru *kot takega*, nekakšna *double bind* daru. Dokler imamo opraviti s še tako minimalnim razcepom znotraj daru, ta ne more biti prisoten, niti se ne more na prisotnost opirati. Toda zagata v zvezi s prisotnostjo daru ne zmanjšuje njegove imperativnosti: tudi če ne moremo reči niti da obstaja niti da ne obstaja, pa dar zavezuje k povrnitvi. Dobro vemo, da lahko *double bind* kot tudi sleherni *bind* na splošno nastopa le kot gotova zavezujočnost manka, breztemeljnosti. Od tod bi sledil zakon daru, in kjer je zakon, pravi Derrida, tam je ekonomija: »Kakor hitro obstaja zakon, obstaja delitev: kakor hitro obstaja *nomija*, obstaja ekonomija. Poleg vrednosti zakona in hiše, razdelitve in delitve, ekonomija implicira idejo menjave, kroženja, povrnitve. Podoba kroga je očitno v *središču*, če je to za krog sploh še mogoče reči.« (DT, str. 17)

Tudi Derrida torej dar tematizira na ozadju ekonomije. Vendar pa znotraj tega postavi zahtevo po neekonomskosti daru, tj. zahtevo po neekonomskem momentu v ekonomiji: »Dar obstaja, če sploh obstaja, zgolj v tistem, kar prekinja sistem ali tudi simbol v razdelitvi brez vrnitve in brez porazdelitve, brez biti-s-seboj daru-proti-daru.« (*ibid.*, str. 25) Od zagate glede prisotnosti daru sedaj lahko storimo korak naprej in obstoj daru, če naj o njem sploh govorimo, razumemo kot točko zastoja sistema, kot njegov odlog, kot razliko sistema. Dar je zastoj v dvojnem pomenu, spacialnem, ker neki reči preprečuje njeno enostavno pripoznanje znotraj polja menjave, in temporalnem, ker je produkcija dogodka, čiste spontanosti, naključja, ki vdre v čas. Če je dar zastoj sistema, potem ga lahko označimo za *atopičnega* in *nečasovnega*. Ni brez mesta, temveč preči mesto; ni brez časa, temveč preči čas. Toda nima niti svojega lastnega mesta niti svojega lastnega časa. Povedano drugače, pozicija daru natančno sovпада s pozicijo *a* v *différance*. Derrida potegne v zvezi s tem - čeprav precej mimogrede in v opombi, toda morda ravno zato toliko bolj pomenljivo - naslednjo vzporednico: »Ta 'logika' in ta 'aporetika' daru tu razgrinja logiko in aporetiko razlike. Vprašanje daru je bilo že vpisano v istoimenski tekst ('La différence', v *Marges de la philosophie*, str. 27).« (*ibid.*, str. 163) Na tem mestu razprave v »La différence« je šlo sicer natanko za temo lastnega in lastitve, kakor ju zastavi Heidegger v *Zeit und Sein* (»Die Gabe des Anwesen ist Eigentum des Ereignens«). Lahko torej rečemo, da je dar tako tam kot tu tudi tematiziran skozi razliko in celo kot razlika. Tudi pri daru imamo namreč opraviti s težavo nemosti, težavo nepomenljivega in nezainteresiranega pogleda, ki se izmika dosegu glasu. Nemožnost daru nastopi v trenutku, ko je dar izrečen,

manifestiran, ko se ga skozi njegovo artikulacijo - toliko bolj če je ta zgolj miselna - pripozna, pri čemer to pripoznanje zadostuje že kot minimalno, dovolj je namreč že to, da dar pripoznamo za dar. Čisti dar, na katerem vztraja Derrida, bi se z vstopom v glas ali z redukcijo na glas obenem umestil na raven ovedenja in s tem zamešetaril svojo čistost. Toda glas vendarle ni nekaj, kar bi od daru, če naj vztrajamo na njegovi čistosti, mogli ločiti s preprosto razmejitveno gesto. Kolikor glas onemogoča dar, toliko ga tudi omogoča. Ali bi v nasprotnem, tj. če dar ne bi bil zaznamovan vsaj z minimalno artikulacijo, dar lahko sploh imeli za karkoli drugega kot za neko povsem prazno telo, ko pa po drugi strani vendarle jasno vidimo, da je njegova vloga jasno določena in določujoča, povezana s celim nizom družbenih funkcij, od katerih ga ne moremo ločiti. Ker je dar vendarle odvisen od artikulacije, lahko sklepamo, da je glas zapora daru. Dar ima svoje mesto natanko na meji med molkom in glasom ter dobesedno predstavlja neki nemi glas - na isti način kot *î* v razliki. In vprašanje sedaj ni toliko v lebdeči eksistenci daru, kakor v tem, kako dar skozi to eksistenco lahko tako določujoče deluje, celo dominira nad drugimi formami eksistence in se postavlja kot *zakon* - kot zavezujoči, grozljivi in absolutni zakon.⁹

K temu vprašanju pristopamo na videz po nekoliko nenavadni poti, preko vprašanja vezi med darom in časom, ki je bila že implicitna v vpeljavi analogije med darom in razliko, kajti slednja je v prvi vrsti časovna motnja, ki jo lahko povzamemo z vdorom prostorske instance v čas. Rekli smo, da je dar zastoj v času, neobvladljiv vdor *tyche* v čas. Pogoj tega vdora oziroma pogoj njegove učinkovitosti je, da se pripeti na ozadju nujnosti. Da bi namreč dar učinkoval, mora nastopiti kot učinek brez vzroka, kot čisti iruptivni in nemotivirani učinek, tj. kot čisti dogodek. Ker pa bi s tem moral abstrahirati celo od intence dajanja, kar bi pomenilo zabris samega daru - saj bi sicer o

9. Samo nekaj naznačitev sicer precej kompleksne - in v resnici tudi še ne povsem razdelane - Derridajeve teorije zakona, ki namesto prepovedi zakona za njegovo bistvo postavlja »afirmacijo«: »Prisotna prepoved zakona ni prepoved v smislu imperativne prisile, je razlika... Kajti zakon je prepoved. Je ime in atribut. Takšna bi bila grozljiva *double-bind* njegovega lastnega manka... Obstaja zakon, ki ni nikoli tu, ki pa obstaja... Zakon ni niti množstvo, kot se misli, niti univerzalna občost. Vselej je idiom, celo sofistikacija kantovstva.« Jacques Derrida, »Préjugés-Devant la loi«, v: *La faculté de juger*, Les Éditions de minuit, 1985, str. 120, 121, 123, 128. Cf. Jacques Derrida, »Admiration de Nelson Mandela ou Les lois de la réflexion«, v: *Psyché-Inventions de l'autre*, Galilée, 1987, in »Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'«, v: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Routledge, New York/London 1992.

daru lahko paradokсно govorili le tedaj, ko ne bi vedeli, da govorimo o njem, ali pa tedaj, ko bi se vnaprej odpovedali govorjenju o njem - mora znotraj naključnosti zadržati določeno nujnost. Na ta način je dar le kot splet naključja in nujnosti, je le kot nujno naključje. Lahko se izrazimo tudi drugače; čas, v katerega mora dar vdreti in ga skozi ta vdor vznemiriti, je čas, ki se pojmuje kot krog, ta čas pa je bil glavna preokupacija Derridajevih zgodnjih spisov. Prav njihov naboj določa vsak kasnejši pristop k daru, ki zatorej ne more drugače, kot da to dediščino vzame nase.¹⁰

Vez med darom in časom se izpostavi že v Maussovi opredelitvi daru kot časovnega razmika med časom, ko se dar da in časom, ko se dar povrne.¹¹ Dar sam je tu opredeljen kot čas, ki preteče med *hau* in *taonga*, se pravi že tu eksplicitno kot časovni zamik ali razlika med dati in povrniti. Dati in povrniti sta tu dve plati ene same relacije, enega samega zakona, ker pa je ta podvojenost razlika v enem, nam dar s tem razkrije svojo notranjo strukturo kot strukturo ponovitve. Dar se namreč po Maussu umešča na ta vmesni prostor med aktom dajanja, ki je neki konstitutivni nič daru, in aktom povrnitve, ki je neki konstituirani nič daru, in dar ni nič drugega kakor to dogajanje med obema ničtima darovanjema ter je zgolj zaveza k ponovitvi svoje začetne ničnosti, se pravi zaveza k svoji lastni ponovitvi. Vemo pa, da je ponovitev vezana na idealnost, tj. da je tisto, kar obstaja v in skozi ponavljanje samo idealnost, ter da je slednja po meri moči ponavljanja.¹² Ker pa je pri Maussu ta ponovitev dajanja oziroma podvojitev daru pogoj daru samega, celo že je dar sam, je ponovitev, ki bi bila skladna s tem, lahko zgolj originarna. Ali pa je morda originarnost daru ponovljena oziroma podvojena, se pravi, da je originarnost daru tista, ki je zavezana k samofalsifikaciji. V tem zadnjem primeru bi dar obstajal zgolj na točki, ko bi falsificiral samega sebe in bil

10. Cf. »Ousia in grammé«, v: *Marges de la philosophie*. Toda s tem se naloga precej zaplete. Upoštevati dediščino teh Derridajevih tekstov, na katere se očitno navezuje problem daru, pomeni hkrati upoštevati dediščino tekstov, ki jih Derrida v teh tekstih bere in povezuje v en sam obči tekst, eno samo filozofijo, eno samo filozofijo časa, iz katere ti teksti izhajajo. Paradoks, ki ga tu nosi branje Derridaja - in na neki točki mora vsako branje Derridaja priznati ta svoj lastni paradoks, če naj ne pade v naivno kritiko ali pretirano poenostavljanje - je torej v tem, da je dediščina, ki je ne smemo spregledati, vselej dvojna in da je to dvojnost potrebno obravnavati z vso možno resnostjo. Branje Derridaja mora tako iz ene grobnice preiti v drugo oziroma eno smrt dopolniti z drugo.

11. »Čas [Maussov poudarek, op.p.] je nujen za to, da se izpeljejo vsa proti-darovanja. Pojem termina je torej logično impliciran tedaj, ko gre za vrnitev obiska, sklepanje porok, zvez...« (*Sociologie et...*, str. 199).

12. Jacques Derrida, *Glas in fenomen*, Studia humanitatis, Ljubljana 1988, str. 59.

potemtakem strogo vzeto zgolj čas samofalsifikacije. S tem bi privzel podobo monstroznosti.¹³ Maussov dar daje misliti obe možnosti. In obe možnosti daru Derridaju omogočata tematizirati dar skozi razliko. Dar je izvorno falsifikat in obstaja zgolj skozi to dejstvo lastne svojskosti, ob tem, ko je indiferenten do relacije subjekt/objekt in z zahtevo po nepripoznanju tako za subjekta darovalca kot za subjekta-obdarjenca indiferenten tudi do same subjektivitete. Toda videli bomo, da ta indiferentnost nikakor ne pomeni izključujočnosti. Tako predikati daru sovpadajo s predikati razlike oziroma pisave.

Toda dar na suspenzu pozicije razlike - razlika namreč ne more biti pozicija, ker bi v nasprotnem padla pod prostorsko-časovno določitev, ravno to pa skozi vdor prostorskosti v nasebnost časovnosti, tj. skozi temporacijo, dekonstruira - bi vstopal v zapleten odnos do časa, vzbujal celo videz vzajemno izključujočega razmerja s časom. Če bi daru pripisali enostavno mesto v krogu časa, bi ga izgubili in se nato lahko oprli na maksimo, da povsod tam, kjer obstaja čas, dar ni možen. Zato je treba vztrajati na trditvi, da predstavlja dar točko vdora v krog in je samo kot moment njegove prekinitev. Drugo opažanje v zvezi z zapletenim odnosom med darom in časom pa bi bilo v tem, da je dar inkompatibilen prav z vsakim izmed časovnih modusov. Spominjanje daru darovalcu omogoči simbolno povrnitev njegove daritve, s tem pa odpre polje menjave in izniči dar; anticipacija daru implicira račun, ki

13. Tema falsifikata daru je moralno vprašanje Baudelairove črtice *Ponarejeni kovanec*, ki je kot rečeno rdeča nit Derridajeve *Donner le temps*. Falsifikacija daru je tu v prvi vrsti vezana na ponarejeni kovanec, ki ga pripovedovalčev prijatelj daruje beraču, kar pri prvem sproži cel sklop spekulacij glede takega ravnanja. In če smo rekli, da je dar čas falsifikacije njega samega, potem lahko vidimo, zakaj ta prijatelj dar ni bil dar: preprosto zato, ker v igro že vstopa kot falsificiran in se s tem odtegne možnosti samofalsifikacije. Možno bi bilo ugovarjati, da se tudi kot falsifikat še vedno lahko falsificira, da se skratka lahko postavi kot falsifikat falsifikata. Vendar ugovor ne vzdrži, ker smo za ponovitev oziroma za falsifikacijo zahtevali, da je izvorna, kar je pomenilo, da se dar konstituira kot dar le skozi čas svoje prve, začetne, *izvorne falsifikacije* - ne le »četudi naj bo ta slepilo«, temveč ravno zato, ker je slepilo - pa čeprav je res, da to sproži celo verigo ponovitev. In natanko tu tiči vsa pošastnost in grozljivost daru. Dar namreč lahko prikrije ta svoj manko, zastre manko časa lastne samofalsifikacije in povsem neovirano funkcioniira kot dar, se pravi kot dar kot dar. Ta prikazen daru, ki se izdaja za dar, je potemtakem zmožna zabrisati tisto ločnico ali varovalo, ki naj bi ohranjalo dar v njegovi »pristnosti«, tako da je groza daru natanko groza pred neustavljivim drsenjem označevalca daru. Zato morda ni tako nenavadno, da je Derrida po premisleku »sveta duhov«, povezanega z darom (in zato z menjavo, presežno vrednostjo, družbenostjo, denarjem) prešel k branju Marxa - natanko skozi optiko duhov. Cf. Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée 1993, prev. 4. pogl. v: *Razpol 8*, Analecta, Ljubljana 1994.

pa zopet pomeni destrukcijo daru; enako velja tudi za fenomenološko retencijo in protencijo; predvsem pa dar ne more biti prisoten, sedanji, ampak je vsak njegov nastop že njegov zaton: »Kakor hitro drugi *sprejme* - in tudi če dar, ki ga je sprejel ali pripoznal kot dar, zavrne - dar več ne obstaja. Kakor hitro za dar ohrani pomen daru, dar ta pomen izgubi, *dar* ne obstaja več. Če torej dar ne obstaja, dar ne obstaja, če pa obstaja dar, ki ga drugi ohranja ali obravnava *kot* dar, potem dar prav tako ne obstaja več, ne *eksistira* in se ne *daje*. Če se daje, se ne daje več.« (DT, str. 27) Pogojem daru zato lahko dodamo naslednjega: dar ne more biti časovni modus. Toda dar prav tako ne more biti onstran ali zunaj časa. Bolj ko ga sleherni proces temporalizacije onemogoča, bolj je za dar ključno njegovo vztrajanje znotraj tega procesa. Maussov pojem daru nam omogoča misliti natanko tako pozicijo: dar kot časovna razlika med dati in povrniti namreč na nenavaden način preči čas, tako, da mora tu čas teči nazaj, nadoknaditi samega sebe, dobesedno sprevreči samega sebe. Rok zapadlosti, ki je dar, obstaja le kot zastoj in odlog časa, ki pa ga na noben način ne moremo misliti zunaj časa. Paradoks daru kot takega odloga se še bolj zaostri v trenutku, ko obe skrajni točki odloga pripoznamo za prazni, nični, odlog sam pa za odlog med dvema smrtima. Drugače rečeno, tisto, kar se odloži, ni nikoli obstajalo, s čimer odlog zgolj podvaja lastni manko - in dar ni nič drugega kakor natanko ta podvojitev lastnega manka. Zelo na mestu je na tej točki parafraza Lévinasove definicije sledi v *La trace de l'autre* (ki pa je zopet le parafraza Valéryeve sintagme »profond jadis, jadis jamais assez«), ki jo v zvezi z aporijo prisotnosti daru navaja Bennington: »Tu je implicirana celotna zagata časovnosti: dar ni nikoli prisoten (cf. *Glas*, 94b, *Mémoires - pour Paul de Man*, str. 141); daje se v preteklosti, ki ni bila nikoli sedanja in bo prejet v prihodnosti, ki ne bo nikoli več sedanja.«¹⁴

Dar uzurpira čas tako dolgo, dokler se ga ne reducira na neki časovni modus; toda v trenutku, ko se to stori, dar preneha obstajati. Potemtakem je pogoj daru, da uzurpira čas. Tej uzurpaciji se sedaj že lahko da ime, ki bo poudarjalo njen zadržani odnos do časa oziroma temporalizacije: časovna uzurpacija daru je *temporizacija*. Temporizacija je pri Derridaju termin, ki na neki drugi ravni predstavlja vdor prostora v čas in obratno, ter mora utemeljiti nemogočo zahtevo, ki leži v združitvi obeh *a priori* nezdružljivih polov.¹⁵ S tako nemogočo zahtevo ima opraviti tudi dar: iz istega razloga, zaradi katerega

14. Geoffrey Bennington in Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil 1991, str. 178.

15. Cf. »Ousía in grammé«, str. 44-52; in *Glas in fenomen*, str. 90-91.

je načelno nezdružljiv z menjavo, mora ostati v njenem krogu in biti razlika kroga. Od tega, da se ohrani obe plati zahteve, bo odvisna ohranitev samega daru. Temporizacija, nečasovnost v časovnosti daje misliti to paradokšno mesto kot edino možno mesto daru. Derrida je tu zelo natančen in od nas zahteva, da citiramo cel odstavek: »Transformacija temporalizacije v temporizacijo bi bilo gibanje te želje daru/proti-daru. Ta želja bi bila neposredno vpisana v darovano-izmenjano reč. Zahteva po reči, ta zahteva po terminu in temporizaciji bi bila sama struktura reči. Reč bi zahtevala mejo in čas, hkrati znamek ali rob, namreč mero, ki omejuje - in temporalnost. In reč bi bila reč, bi posedovala svojo 'vrednost' ali svoje bistvo reči samo znotraj te zahteve. Zahteva se uveljavi znotraj tistega, kar imenujemo dar-proti-dar.« (DT, str. 59) Toda ne le dar, že reč sama zahteva čas, termin, odlog in interval temporacije, postajanje temporacije iz temporalizacije, pravi Derrida. Še več, reč sama že zahteva dar, se pravi že zahteva paradoks daru, s čimer je v samo reč predhodno že vpisana krožna razlika: »Razlika, ki (ni) nič, je (v) reč(i) sama(i). Je (dana) v reči sami. Ona (je) reč sama. Ona, brez česar koli drugega. Ona sama, nič.« (ibid.) Dar in reč, tudi reč, ki jo dajemo, sta zaznamovana z zagato časovnosti. In tematiziranje daru, ki ga odpre dekonstrukcija, bo vztrajalo natanko na tej zagati. Če je sama reč, ki jo dajemo, v resnici utemeljena na časovni zanki, potem je tisto, kar damo, v resnici in samo čas. Problem dati je potemtakem *par excellence* problem »dati čas«. Toda če dar biva kot razlika, potem njegov časovni paradoks ni tisto, od razrešitve česar je odvisna usoda daru. Ravno nasprotno, to, da je neprisotnost daru v času - ne le »četudi le kot njegova slepa pega«, ampak ravno zato, ker je njegova slepa pega - je paradoks, ki mora ostati strukturno odprt. In v nobenem trenutku ni šlo za to, da bi ta paradoks razrešili, niti da bi za nazaj pokazali, da ta paradoks sploh ni bil paradoks, temveč izključno za pojasnitev tega, kako lahko dar skozi tak paradoks, ki je seveda njegov lastni paradoks, funkcionira - v to, da funkcionira, namreč sploh ne dvomimo. Sedaj že lahko uvidimo, da tudi to vprašanje ni bilo povsem točno: ne kako lahko dar funkcionira skozi svoj paradoks, temveč zakaj lahko funkcionira *edino* skozi svoj paradoks, kar pomeni, da lahko funkcionira edino skozi svojo lastno nemožnost. Derridajev zastavek problema daru nas torej, vsaj tako se zdi, privede do tega roba, ko nemožnost, nečistost, spodletelost daru lahko razložimo kot njegov pogoj, ko manko v daru lahko razumemo kot za dar konstitutivni manko, ali kakor se na nekem mestu prav tega roba dotakne celo Derrida sam, dar se konstituira skozi svojo nečistost, ki je zato »konstitutivna nečistost« (cf. DT, str. 186).

Od tod lahko bolj določno umestimo refleksijo daru, ki je odslej nastopala kot nekakšen *parergon*, kot refleksija, ki se vselej že nanaša na nekaj drugega od svojega reflektiranega in ki zato nima svojega mesta. Zagata je bila v tem, da je refleksija odslej pomenila izgubo daru in se na koncu vselej izkazala za refleksijo nedaru, kajti zdi se, da je lahko izhajala samo iz menjave. Zadevo lahko sedaj postavimo tudi drugače, ne da bi pri tem sprevrgli izhodišče, ki se, tako kot se kaže, še vedno zdi edino možno. Zatorej izhajajmo še enkrat iz refleksije daru znotraj polja menjave in zatorej iz refleksije ne-daru ali vsaj nečistega daru, tj. ne daru kot takega. Morda pa je prav refleksija tista, ki mora za to, da bi dosegla dar, dar najprej izgubiti in tako za svoj pogoj postavlja, da se začne kot refleksija ne-daru. Da bi prešla v refleksijo daru, mora najprej postaviti dar v neki odnos menjave, da bi nato tu pripoznala konstitutivnost manka daru oziroma nerefleksivnega momenta znotraj refleksije. Od tod refleksija daru skozi dojemanje daru na ozadju menjave in zato skozi dojemanje ne-daru v pravem pomenu besede ostaja izguba daru, toda natanko s pripoznanjem te izgube, ki je zanjo izguba lastnega temelja, postane refleksija daru v resnici sploh šele možna. Refleksija na koncu vendarle poda dar. To vnaprejšnje pripoznanje ima tako v svojem temelju - in sedaj je že jasno, da je to tudi edini možni temelj daru - izgubo, slepo pego ali madež nedaru, ki s tem, ko ostaja strukturno odprt oziroma nezabrisan, daje misliti dar kot tak.¹⁶ Zakaj odprt? Če bi ga na neki točki sklenili ali zapolnili, bi to pomenilo zaprečenje tistega mesta, ki je mesto tako subjekta-darovalca, kot tudi mesto subjekta-obdarjenca, in ki natanko kot mesto subjektivitete refleksiji pušča priprta vrata. Brez obeh subjektov oziroma mesta

16. Logika, ki je tu na delu, je natanko logika Heglove refleksije, logika vnaprejšnjega pripoznavanja. Dejstvo, da se tako gladko vklaplja v obravnavani pristop k tematiki daru je več kot pomenljivo, in na to pomenljivost bo potrebno kasneje tudi odgovoriti. Toda zaenkrat ostanimo le pri iztočnici. Naj se sliši še tako pretirano, pa se vendarle vsiljuje kot neizbežno to, da je Derridajev zastavek problematike daru vseskozi *odkrito heglovski*. Tako zelo odkrito heglovski, da pravzaprav sploh ne potrebuje kakega posebnega sklicevanja na Hegla. V prvem poglavju *Donner le temps*, ko Derrida problem daru naveže na problem kroga in preden ta sklop naveže na problem časa, na privilegij predstave krožnega gibanja časa kot ga postavi v »Ousia in grammé«, se mu zapiše naslednji, več kot presenetljivi stavek: »Obravnavanja tega problema smo se naučili od Hegla.« (str. 19, naš poudarek) In če povemo, da se nato tega stavka nikjer ne razloži in da se skozi celotno delo kasneje Hegla sploh nikjer več ne omenja, potem menimo, da je potrebno navedeni, celo za Derridaja zelo nenavadni stavek, ki tako zelo štrli iz konteksta, v katerega smo bili doslej domnevno vpeti, vzeti toliko bolj zares. Trdimo torej, da Derrida Hegla tu postavlja za paradigmo lastnega početja, s tem pa Hegla postavljamo na začetke verige avtorjev, ki jih Derrida tu bere.

subjektivitete pa dar kot tak tudi ni možen, pa čeprav smo zelo jasno povedali, da je dar indiferenten do relacije subjekt/objekt in da zahteva smrt darovalne instance. Na tem je treba tudi sedaj brezpogojno vztrajati. Toda kaj v resnici dar kot tak sploh zahteva od subjekta? Samo to in nič več kot to, da je mrtev. A tudi za to, da bi ohranil možnost smrti subjekta, se pravi možnost radikalne izgube darovalca in obdarjenca kot pogoja daru, mora še vedno ohraniti možnost subjekta - rob, ki ekonomijo smrti komajda ločuje od ekonomije življenja. Derrida pravi na tej točki naslednje: »Smrt darovalne instance (...) ni neko naravno naključje, ki bi bilo zunanje darovalni instanci, temveč je misljivo zgolj iz daru. To ne pomeni, da lahko daje edino smrt ali da se lahko daje edino iz smrti. Niti smrt niti nesmrtno življenje ne moreta nikoli dati, temveč le posamični *preostanek*.« (DT, str. 132)¹⁷

To bi za seboj potegnilo še eno subverzijo. Če je naša začetna zoperstavitev daru in menjave vzbujala videz postavitve dveh polov, od katerih je menjava nekakšna zunanja meja daru, ki jo mora, kolikor naj bo dar, držati na distanci, potem bi sedaj to mejo lahko razumeli kot notranjo mejo daru, ki jo mora, kolikor naj bo dar, ohranjati. S tem bi potrdili, da je dar v svojem temelju vedno že menjava in da je od tod njegov temelj vselej že manjkav ter da se nam šele skozi pripoznanje te manjkavosti odpre pot do daru. Drugače rečeno, šele s tem, ko bi za pogoj daru kot daru postavili »dar kot menjavo«, bi lahko prišli do daru. Toda na ta način bi vpis menjave v dar morda nikoli ne dosegel take zavezujočnosti, ki nas je vseskozi zanimala in ki dar predoči kot neizogibni *double bind*. Spomnimo se še enkrat Maussovega zastavka: dar je časovni razmik med *hau* in *taonga*, čas, ki preteče med aktom darovanja in aktom povrnitve. Ta časovni zastoj, ki konstituira dar, smo razložili skozi Derridajev termin razlike, in ta čas je bil z ozirom na dar tudi tisto, zoper česar se ni moč pregrešiti, ki si ga je preprosto potrebno vzeti. Toda ali bi vendarle ne bilo preveč tautološko od tod sklepati, da je dar tu vpet v menjavo in da ga lahko mislimo zgolj skozi njo? Mar ni res tudi to - rekli bi nasprotno, toda to bi bilo pretirano, in kot bomo videli, celo napačno - prav ta časovni razmik med *hau* in *taonga* ali ta razlika daru tista, kar daje misliti menjavo, mar ni ta časovni razmik (ki je dar) tisto, iz česar je sploh šele možno misliti minimalno relacijo menjave? Madež na daru ne more biti preprosto menjava ali prostor vpisa menjave, kajti s tem bi med obema afirmirali nasprotje med zunaj in znotraj z vsemi možnimi obrati, ki bi iz

17. O pojmu *preostanka* [survivance], cf. Jacques Derrida, »Survivre«, v: *Parages*, Galilée 1986.

njega sledili. Ne trdimo, da je ta opozicija povsem neprikladna za razlago njune relacije, pač pa da je ta relacija bolj zapletena, kot je kazalo na začetku. Toliko, kolikor smo lahko dar mislili kot nečisti, se pravi skozi njegovo slepo pego, ki nas je napeljala k postavitvi darujočega in obdarovanega subjekta ter na ta način k menjavi, toliko lahko tudi menjavo mislimo le iz daru. Tudi menjava namreč zahteva neko prazno mesto ali lastni manko kot njen temelj, da se konstituira kot menjava. In ta manjkav temelj je skladno z isto logiko in vsemi njenimi zasuki lahko zgolj moment, ki je menjavi izmed vseh najbolj *unheimlich*, to pa je lahko edino dar. Prežemanje daru in menjave, je zato prežemanje učinkovanja dveh mankov. Njune ekonomije. Toda vendarle je dar precej bolj zavezujoč kot menjava. Ko je namreč subjekt postavljen pred dar, je zavezan k temu, da da, da sprejme in da vrne. In v tej dvojnosti zaveze tudi leži odgovor ter razlika daru z ozirom na menjavo. Pri daru imamo opraviti z dvojnimi, podvojenimi ali razcepljenimi mankom, s tem da nas zavezanost enemu manku pahne v zavezanost drugemu. Drugače rečeno, dar nas zavezuje tako k daru kot menjavi, pri menjavi pa kljub temu, da v njenem manjkavem temelju tiči dar, vendarle nimamo opraviti z darom, kajti slednji tu vselej nastopa kot že reduciran. In ker nam ni potrebno razlagati tega, da manko zavezuje dosti bolj kot vsaka pozitivna reč, je tako očitno, da moč daru izhaja iz tega dvojnega razcepa znotraj njega samega in da prav ta razcep kot razcep dveh mankov iz daru naredi *double bind*:¹⁸ ko izpolnimo zavezo, jo hkrati prelomimo, tisti hip ko damo dar, ga obenem vpletemo v menjavo. V tej protislovni poziciji je dar dolžan vztrajati in prav ta protislovna pozicija je zakon daru: subjekt, ki je postavljen predenj mu zato ne more reči drugega kot *oui, oui*.

Tu je torej potrebno zgrabiti zakon, ki se nakazuje iz daru. Dar kot predmenjalni objekt, kot arhaična forma menjave (Mauss) in pred-ontološka gesta darovanja, ki sam kot tak nikoli ni niti prisoten niti zgođen v kateremkoli časovnem modusu niti umeščen v katerikoli prostor. Toda, kot smo videli, dar nastopa in se daje prav kot tak, kot razlikovan in kot nenehno premeščan s svojega mesta, kot gesta ali kot objekt, se pravi natanko kot tak (je). Na tak dar naleti subjekt na povsem analogen način, kot Saussurjev govoreči subjekt naleti na jezik, na sinhrono polje, ki je vsakokrat že v celoti dano in zato ne

18. O pojmu *double bind* cf. denimo »Des tours de Babel«, v: *Psyché-Inventions de l'autre*, Galilée, 1987. Ime boga je tu tisti nemogoči zakon, ki obenem zapoveduje in prepoveduje prevajanje njegovega imena. Drugi primer te hkratne nujnosti in nemožnosti, ki jo nosi *double bind*, je znameniti grafit »Do not read this.«

more biti rezultat konvencije.¹⁹ Pripoznanje, da imamo opraviti z darom ali jezikom je zato še vedno le vnažajšnje pripoznanje, kajti ne dar ne sam »da« nista preprosto na začetku ali začetek sam, temveč sta že vpeta v *ponavljanje*. Zato tudi status performativa, morda celo absolutnega performativa, ki je temu »da« na videz blizu, ne more biti njegov pravi status: »Prvi *da* je že in vselej neka potrditev: *da, da*, neki *da*, ki prehaja od *da* k *da* ali ki prehaja od *da* k *da*.«²⁰ Da kot predarhaičen je vselej že podvojen, vselej že *da, da*, tj. *da*, ki je lastna ponovitev in ki se vsakokrat postavi le skozi lastno ponovitev. Njegovo originarnost, praoriginarnost torej konstituira natanko njegova ponovitev kot *ouverture coupante*. Ta *da, da*, ta *Zusage* je tisto, kar afirmira dar v njegovi razlikovani prisotnosti s tem, da ga postavi skozi zakon reči, ki pa je - in v tem je ta zakon *per definitionem* nemožen - singularen in ne obči zakon. Subjekt je tako pred darom v poziciji, kjer reče zgolj *da, da* ali *il faut* ali kjer mu je morda to rečeno. Skozi praznost te pozicije se subjekt sam postavi kot subjekt: »Da je skoz in skoz ta fabula, ki *takorekoč* pred aktom in pred *logosom* ostaja *takorekoč* na začetku: 'Z besedo z se pričenja ta tekst...(Fable, Ponge)'« (*ibid.*, str. 648) In čeprav ima zgodba o dekonstrukciji subjekta ali o subjektu dekonstrukcije tu šele svoj začetek, si dovolimo trditev, ki se morda kaže kot njeno vodilo: ni bilo dovolj to, da se iz te breztemeljnosti zakona konstituira subjekt, potrebno je bilo sprevreči sam zakon, tj. pokazati, da zakon, ki konstituira subjekt, ni le breztemeljen, temveč je *stricto sensu* quasizakon.

Če se vrnemo na izhodišče Derridajeve razprave o daru, potem lahko rečemo, da Derridajevo vztrajanje na daru onstran menjave in na nemožnosti daru *kot takega* ni zgolj vztrajanje na eni izmed zoperstavljenih pozicij, temveč vztrajanje, ki jasno predoči to, da je prav ta nemožna pozicija pogoj prve, tj. pozicije, ki se daru loteva skozi njegovo refleksijo na ozadju menjave. Povedano drugače, četudi dar dojemamo na ozadju in znotraj menjave, pa ni za to dojemanje nič manj pomembna »iluzija« daru *kot* daru. Natanko skozi to svojo iluzornost namreč dar znotraj menjave postane smiseln, šele kot nemožni čisti dar dar postane dar. Zato *Donner le temps* ni le delo, ki reflektira in dopolnjuje verigo navedenih tematiziranj daru; nasprotno, če kaj,

19. Cf. »Des tours de Babel«. Analogija med darom in jezikom seveda ni naključna: dar jezika nastopa kot zakon, saj kot daru tudi jeziku ne moremo reči »ne«, temveč vselej - in tudi če sploh ne odpremo ust - zgolj »da«. Toda z ozirom na jezik ni le zakon tisti, ki nas obvezuje k temu brezpogojnemu »da«, temveč velja ne prezreti tega, da je ta zakon sam darovan, ter da je ta »da« na neki način sam že tudi *pred* jezikom. Lahko bi tvegali trditev, da je v tem smislu jezik zakon šele zato, ker je v prvi vrsti dar.

20. Jacques Derrida, »Nombre de oui«, v: *Psyché - Invention de l'autre*, Galilée, str. 654.

potem se iz njega lahko naučimo vsaj to, da je vztrajanje na daru kot daru tiha predpostavka slehernega tematiziranja daru, s čimer pa ono postane delo, ki je bilo napisano pred vsemi drugimi deli o daru.

Zdravko Kobe

MIŠLJENJE IN SPOZNANJE

Jacob Sigismund Beck v enem od svojih pisem Kantu pravi:

»Pravi razlog, zakaj toliko sicer zelo slavnih mož še naprej zavrača vašo iznajdbo kritične filozofije, je po mojem gotovo v tem, da niso dovolj pozorni na to silno razliko med *mišljenjem* in *spoznavanjem*.«¹

Beckova diagnoza je na mestu, saj je mogoče s pomočjo tega razločka dejansko odgovoriti na niz standardnih očitkov v tedanji recepciji kritične filozofije. Te bi lahko razdelili v dve veliki skupini, pač glede na dejstvo, iz katerega tabora so prihajali vsakokratni ugovori. Tradicionalni racionalisti so tako Kantu navrgli, da se je v nasprotju s tezami njegove kritike vendarle mogoče dokopati do apriornega spoznanja nadčutnega sveta, saj so zakoni mišljenja nujno občeveljavni in sami po sebi vselej pravilni. Tovrstno spoznanje naj nam bi omogočale zlasti kategorije, ki kot čisti pojmi razuma niso podvržene čutnim omejitvam; hkrati je mogoče po njihovem pokazati, da so nadčutni elementi na delu že sredi samega čutnega sveta, kolikor morajo biti prve sestavine čutnih zaznav same enostavne in toliko intelektualne. Resda jih ni mogoče spoznati s pomočjo čutov, vendar nam pravila uma, na podlagi katerih smo jih primorani privzeti, zagotavljajo njihovo resničnost. Po drugi strani so nekateri »hiperkritični prijatelji« kritične filozofije v Kantovem privzetju obstoja reči na sebi videli nedopustno kršitev načel samega kritičnega projekta, ki je vendar vse legitimne trditve omejil na področje čutnosti. Da bi bila zadeva še hujša, je Kant reči na sebi obravnaval tudi kot prvotni izvor afekcije, ki s svojim učinkovanjem na naše čute proizvedejo prvo raznoličje. S tem je namreč na samo reč na sebi tako ali drugače apliciral pojem vzročnosti; v neposrednem nasprotju s tem pa je eden temeljnih zastavkov transcendentalne dedukcije čistih razumskih pojmov, med katerimi

1. Pismo J. S. Becka, 24. avgusta 1793, Ak. A., XI, str. 443. - V nadaljevanju Beck pripominja, da sta v njihovi govorici ta dva izraza bodisi istovetna ali pa jim na svoj način podtaknejo drugačen pomen.

je nemara najpomembnejša prav kategorija vzroka, v dokazu, da sega njihova legitimna raba le na naše čutne zore. Če je temu tako, je nemogoče govoriti o rečeh na sebi, ki se nahajajo onstran možnega spoznanja, in še toliko manj jim je mogoče pripisati obstoj ali kavzalnost.

Kljub radikalni divergentnosti teh dveh protiargumentov je obema očitno skupna predpostavka, da med mišljenjem in spoznanjem ni bistvene razlike; drugačno je le vrednotenje odsotnosti tega razločka. Racionalisti so menili, da je vsako mišljenje že po svoji naravi resnično in toliko lahko tudi šteje za spoznanje, kar velja še zlasti za čisto umsko spoznanje, saj je to izvzeto kontingentnosti in motnjam čutnosti, zaradi česar tvori prav ideal spoznanja nasploh. Po drugi strani so bili hiperkritični prijatelji prepričani, da so meje spoznanja v Kantovem emfatičnem pomenu hkrati tudi meje mišljenja, zaradi česar je vsak izlet v nadčutni svet izlet v prazno in nelegitimen. Ker je mišljenje načeloma istovetno s spoznanjem, je za prve dopustno tudi spoznanje nadčutnega, medtem ko so drugi iz natanko istega razloga trdili, da nadčutnega ne moremo niti misliti. Kantov odgovor na oba ugovora je bil v skladu s tem prav tako identičen: Ker mišljenje še ni spoznanje, lahko z vso pravico govorimo o nadčutnih rečeh na sebi, brez katerih bi naš pojavni svet ostal brez zadnjega temelja; iz natanko istega razloga pa take izjave nikoli ne dosežejo statusa spoznanja in v tem smislu ostanejo vselej problematične.² V čem natanko je torej ta silni razloček?

Predvsem ga ne smemo iskati v epistemskem stanju spoznavajočega subjekta, kjer bi mišljenje pomenilo nekaj podobnega kot mnenje, katerega resničnost ni dokazana, medtem ko bi spoznanje izenačili z vednostjo. Glede tega vprašanja omenimo le, da so na koncu *Kritike čistega uma* v razdelku »Nauk o metodi« navedene tri stopnje gotovosti: mnenje, verovanje in vednost. Mnenje je prepričanje (*Fürwahrhalten*), povezano z zavestjo tako subjektivne kot objektivne nezadostnosti razlogov; če je prepričanje zadostno zgolj po subjektivni plati, a ga hkrati vendarle obravnavamo kot objektivno zadostnega, se imenuje verovanje; vednost je slednjič tako subjektivno kot objektivno zadostno prepričanje. Opozoriti velja, da objektivna zadostnost oziroma veljavnost nekega prepričanja tukaj ne sloni na odnosu do objekta, temveč na tem, da ga lahko posredujemo drugim umnim bitjem in pri njih

2. Očitna polemična uporabnost te distinkcije nikakor ni naključna. Čeprav bi lahko njene zametke našli že v prvi izdaji, se v eksplicitno formulirani obliki pojavi šele v drugi, po vsej verjetnosti prav kot reakcija na negativne recenzije prve *Kritike*.

naletimo na spontan pristanek. Vednost je zato povezana z resnico zgolj posredno, kolikor privzamemo, da lahko skladnost nekega prepričanja med razumnimi bitji temelji le na njegovi skladnosti z objektom. V vsakem primeru pa je prepričanje - skupaj s svojimi stopnjami - za Kanta zgolj »eine Begebenheit in unserem Verstande«, stanje našega duha. Kot tako se nanaša na subjekt in ne na objekt spoznanja, predvsem pa spada med vprašanja empirične psihologije in nima neposredne povezave z mišljenjem in spoznavanjem kot racionalno dejavnostjo.

Obe distinkciji sta si v neki točki vendarle sorodni. Kakor vednost vselej vključuje verovanje, tako je tudi mišljenje - vsaj za človeka - nujni pogoj spoznanja.

»Da bi neki predmet *spoznal*, za to je potrebno, da lahko dokažem njegovo možnost (bodisi po pričevanju izkustva iz njegove dejanskosti ali a priori skozi um). A *mislim* lahko, kar hočem, če le ne zaidem v protislovje, tj. če le moj pojem predstavlja neko možno misel, dasi v tem primeru ne morem reči, ali v skupku vseh možnosti temu pojmu korespondira tudi kak objekt ali ne. Da pa bi takšnemu pojmu lahko pripisal objektivno veljavnost (realno možnost, kajti prva je bila zgolj logična), za to je potrebno nekaj več.«³

Z mišljenjem ni kakih posebnih problemov, saj glede tega Kant zgolj povzema uveljavljeni negativni logični kriterij resničnosti oziroma možnosti. Za pojem, ki vsebuje protislovna določila, lahko brez nadaljnega zagotovimo, da mu ne ustreza noben predmet, še več, da je sama misel nemožna, da je ni mogoče misliti; ta nemožnost praznega predmeta brez pojma je tako v četverni razdelitvi ničča vržena v najbolj črno temo pod imenom *nihil negativum*.

Logična in realna možnost

Toda na kakšen način je potem spoznanje predmeta povezano s prikazom njegove možnosti? V zvezi s tem se skorajda samodejno ponuja paralela z Leibnizovo obravnavo Descartesovega ontološkega dokaza bivanja božjega, ki je iz ideje Boga neposredno sklepal na njegov obstoj. Leibniz je namreč temu

3. K_rV, B XXVII.

argumentu očital, da je prehiter, saj pred tem ni bilo dokazno, da je sama ideja najpopolnejšega bitja, ki vključuje tudi bit, sploh možna. Tako bi si denimo lahko ustvarili idejo najhitrejšega gibanja in iz nje v skladu z vsemi logičnimi zahtevami izpeljali določene sklepe, vendar ti ne bi bili ne pravilni ne veljavni, ker je sama ideja protislovna in nemožna. V skladu s tem je potrebno pri idejah nasploh razlikovati med njihovimi nominalnimi definicijami, ki nam podajajo zgolj ime in nam kak predmet omogočajo razlikovati od drugih, ter realnimi definicijami, ki edine zagotavljajo dejansko možnost stvari. »Nominalne definicije za popolno vedenje nikakor ne zadoščajo, če možnost stvari ni dokazana od kod drugod.«⁴ To možnost lahko po Leibnizu spoznamo na dva načina. Po aposteriorni poti lahko dokažemo možnost stvari, če nam je sam predmet dan; ker je namreč vse dejansko tudi možno, je s tem neposredno zagotovljena tudi realna možnost obravnavanega predmeta. Povsem enakovredna je v skladu z Leibnizovim naukom o individualnih substancah tudi apriorna pot. »Možnost stvari ... spoznamo a priori tedaj, kadar pojem lahko razstavimo v njegove nujne elemente, tj. v druge pojme, ki so nam znani kot možni in o katerih vemo, da ne vsebujejo ničesar inkompatibilnega.« Še posebej velja to v primeru, kadar imamo adekvatno idejo kakega predmeta, se pravi idejo, v kateri so vsebovana popolnoma vsa določila, ki mu pripadajo. Pojem je namreč tedaj »vsekakor možen, kakor hitro smo analizo izvedli do kraja, pa se ni pojavilo nikako protislovje«. Tukaj se sicer zariše neka težava, ki je povezana s končnostjo človekove spoznavne zmožnosti. Tudi če dejansko imamo v vseh ozirih določeno idejo kakega predmeta in čeprav je tedaj načeloma mogoče vse njegove lastnosti, tako bistvene kot kontingentne, izpeljati iz te ideje po analitični poti, vseeno ne moremo povsem a priori vedeti, ali je ta ideja možna, ker bi morali v ta namen izpeljati neskončno analizo v njej vsebovanih značilnosti. Zaradi tega je prikaz realne možnosti predmeta v najboljšem primeru aprioren le deloma, tako da moramo za njeno utemeljitev prej ali slej obrniti k izkustveni danosti kake značilnosti. Njena empirična dejanskost nam tedaj zagotavlja, da je tudi od tod naprej ideja možna.

V splošnem lahko povzamemo, da pri Leibnizu prikaz realne možnosti kake ideje sestoji v dokončni razčlenitvi njenih določil, ki pokaže, da se v njej ne nahaja nikakršno določilo, ki bi impliciralo protislovnost celote. Ta prikaz

4. G. W. Leibniz, »Meditacije o spoznanju, resnici in idejah«, v: *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 77.

je načeloma mogoče izpeljati skozi apriorno analizo. Ker pa je ta za človeka v celoti neizvedljiva, si mora pomagati z aposteriornom danostjo določenih delnih značilnosti, ki mu omogočajo premostiti prepad do iskane neskončnosti. Toliko postane sedaj tudi očitno, da za Leibniza pravzaprav ni nikakršne razlike med logično možnostjo pojma in realno možnostjo stvari. Resda je za možnost stvari, ki je kot konkretna določena v vseh ozirih, potrebno preveriti kompatibilnost vseh njenih neskončnih značilnosti, vendar gre v tem primeru zgolj za potenciranje zahteve po neprotislovnosti oziroma misljivosti njenega pojma, ki se še naprej giblje izključno na logični ravni. V tem smislu se Leibnizov popravek Descartesovega dokaza, ki naj bi utemeljil iskano možnost ideje Boga, zvede na trditev, da so v njej vsebovane same realnosti, ki si kot različne pozitivne entitete ne morejo oporekati, tako da je celotna ideja trivialno neprotislovna. Stvar je možna, ker je možen njen celoviti pojem.

Pri Leibnizu imamo torej še naprej opraviti zgolj z nasprotjem med misljivostjo pojma in njegovo protislovnostjo, zaradi česar je ta interpretacijski predlog za razlago Kantovega razločka med logično in realno možnostjo videti neuporaben. Kant je seveda zavračal možnost stvari, katere ideja je protislovna, vendar zanj ni dovoljeno iz dopustnosti pojma neposredno sklepati tudi na možni obstoj njegovega predmeta. »Stvar, katere misel je nemožna, ker je protislovna, je tudi sama nemožna. Vendar pa stvar, katere pojem je možen, zato še ni možna stvar.«⁵ Logična možnost predstavlja zanj le negativni, ne pa tudi pozitivnega kriterija možnosti stvari. Tudi če bi analizo kakega pojma izpeljali do konca, bi se še zmeraj lahko vprašali, ali je ta reč tudi realno možna in torej dejansko lahko obstaja. Vsekakor pa na ta način ne bi izvedli preskoka do stvari samih.

»Denimo, da sedaj pojma razsežnosti ne bi mogli več razgraditi v enostavnejše danosti, da bi pokazali, da v njem ni nič protislovnega, kakor bi tudi sicer nazadnje morali naleteti na nekaj, česar možnosti se več ne da razgraditi, tedaj se tukaj zastavi vprašanje, ali sta prostor in razsežnost prazni besedi, ali sploh kaj označujeta. Odsotnost protislovja tukaj ne zadošča; kajti prazna beseda nikoli ne označuje ničesar protislovnega. Če prostor ne obstaja ali vsaj ni dan kot posledica nečesa obstoječega, beseda prostor ne pomeni prav nič.«⁶

5. *Fortschritte*, TWA, VI, str. 667.

6. *Beweisgrund*, TWA, II, str. 641.

Težava je preprosto v tem, da na podlagi logične razgradnje ne moremo vedeti, če ne gre za prazno besedo, tj. za značilnost, ki dejansko ne označuje nič realnega, za pojem, ki mu v skupku vseh realno možnih stvari ne ustreza noben predmet. V takem primeru je pojem sicer lahko logično možen, če ne vsebuje protislovja, vendar je v odsotnosti vsakega predmeta to misel le po svoji formi, v resnici pa je misel ničesar. Kot taka je brez slehernega realnega pomena in lahko kvečjemu služi za premetavanje nesmiselnih znakov v skladu z zakoni logike. V vsakem primeru na ta način ne moremo spoznati ničesar, kar bi zadevalo objektivno stanje stvari. Takim praznim miselnim formam navkljub vsemu njihovem morebitnemu bogastvu določil manjka natanko odnos do predmeta.

S to povsem realno možnostjo misli brez predmetnega pomena pride torej do razdvojitve med redom logične in redom neke druge, realne možnosti. Možnost mišljenja nič več ne pomeni tudi možnosti stvari, za slednjo je potrebno nekaj več. Ta nekaj več pa je lahko edino v pozitivnem prikazu, da se med vsemi možnimi predmeti nahaja tudi tak, ki spada pod ta pojem. Če torej hočemo prvo definicijo spoznanja, potem je spoznanje prikaz objektivne realnosti nekega pojma, prikaz, da mu ustreza neki predmet v redu stvari. Spoznanje je realna, objektivna misel, misel, ki ima svoj predmet. Kolikor je pojem zvrst predstave, predstava pa po svoji definiciji predstavlja nekaj, naj bo to X, neznanka, ima sicer vselej neki predmet. Brez tega nenazadnje ne bi bile možne neeksistentne sodbe, ki vendar predpostavljajo neko točko, na katero se naveže zanikanje. Predmet, ki je potreben za prikaz objektivne realnosti pojma, zato ne more biti ta povsem nedoločeni objekt, ki je v vseh primerih enak - Kant mu pravi transcendentelni objekt -, temveč mora biti njegov določeni, realno zapolnjeni predmet. Toliko lahko natančneje rečemo, da je spoznanje prikaz določenega, pojmu korespondentnega predmeta. To pa je mogoče po Kantu storiti le s pomočjo zora, tako da slednjič končamo pri standardni tezi, da lahko mišljenje le združeno z zorom proizvede spoznanje. Edino zor je tisti, ki sicer praznim miselnim formam podeli *Sinn und Bedeutung* in s tem prepreči, da bi ostale prazne besede brez realnega pomena.

Zanimivo je, da se nam na ta način pojem realne možnosti pravzaprav stopi s pojmom dejanskosti. Ker je namreč ves človekov zor čuten oziroma pasiven in za svoje oblikovanje terja empirične danosti, je tudi prikaz realne možnosti pojma mogoče izpeljati le iz dejanskega obstoja njegovega predmeta. To velja tako za matematične pojme, ki jih je sicer po Kantu

mogoče a priori konstruirati v zoru, vendar brez empirično danega materiala, ki se prikazuje v tej formi, še ne morejo škoditi za spoznanja, kot tudi za kategorije, ki so resda apriorni pogoji izkustva, vendar lahko dobijo objektivno realnost le v aplikaciji na naše empirične zore. Toliko je realno možno samo tisto, kar dejansko obstaja.

K temu vprašanju se bomo še vrnili. Za zdaj nas zanima predvsem razmerje med Kantovo in Leibnizovo rešitvijo obravnavanega problema. Videli smo, da je tudi pri Leibnizu dokaz realne možnosti v večini primerov prav tako mogoče izpeljati le po aposteriorni poti. Vendar je pri njem to posledica končnosti človekove spoznavne zmožnosti in neskončnosti analize, ki jo je potrebno izpeljati v primeru dejstvenih resnic oziroma pojmov konkretnih reči. Poleg tega za Leibniza obstajajo tudi abstraktna spoznanja, v katerih je število pojmovnih značilnosti omejeno, tako da je pri njih tudi človeku mogoče dokopati se do apriornega spoznanja. Takšne so denimo matematične in sploh vse logične resnice, katerih gotovost lahko uvidimo z golim umom in ki hkrati predstavljajo temeljne negativne pogoje veljavnosti izkustvenih resnic. V nasprotju s tem Kant zahteva, vsaj tako se zdi, da je potrebno tudi take resnice preizkusiti v njihovi konkretni aplikaciji v zoru, ki tudi tukaj edini zagotavlja realno možnost.

Vprašanje je seveda, kaj lahko te resnice pridobijo v svoji prepletenosti s čutnimi danostmi zora. Kaj je tisto, kar zor ima, pojem pa ne; kaj lahko sploh zor doda pojmu? Kot smo poskušali pokazati v neki drugi razpravi,⁷ je temeljni razloček med pojmi in zori v tem, da so prvi po svoji definiciji obči in abstraktni in vsebujejo vselej le končno število delnih predstav, medtem ko so zori singularne predstave konkretnih reči, ki načeloma implicirajo neskončno število v njem vsebovanih določil. Toliko bi lahko v zahtevi po prikazu kakega pojma v zoru videli preskok od abstraktne neprotislovnosti do konkretne misljivosti kakega predmeta, s čimer bi preverili, da v pojmu nemara nismo izpustili kakega določila, ki se po nujnosti pridruži v celovito določeni predstavi in tedaj privede do protislovnosti celotnega pojma. Takšna je denimo predstava o izničenju kake substance. Kolikor namreč substanc pojmujemo na abstrakten način kot zadnji nosilec vseh njenih predikatov, potem je misel njenega izničenja logično možna, saj med pojmom subjekta in izničenjem ni nobenega protislovja. Vendar se v celovito določeni predstavi substance, ki je

7. Cf. »Mesto nezavednega v transcendentalnem idealizmu«, *Filozofija skozi psihoanalizo VII*, Analecta, Ljubljana 1993, str. 147-224.

za nas edino možna, namreč v konkretnem pojmu prostorsko časovne substance pokaže, da je v ta pojem nujno vgrajena značilnost brezkrajnega vztrajanja, zaradi česar se izginotje substance izkaže za protislovno. Ta pojem je torej logično vzeto, kolikor obravnavamo zgolj abstraktna razmerja, možen, kljub temu pa je realno in v svoji konkretni zapolnitvi nemisljiv. Kantova zahteva po prikazu realne možnosti bi sovpadla s trditvijo, da nam edino neprotislovnost v celoviti določenosti zagotavlja misljivost kake predstave in s tem status spoznanja. Resnično je lahko le tisto, kar je konkretno.

Čeprav je ta okoliščina ključna, se na ta način še ne izvijemo iz Leibnizovega pojmovnega okvira in ne prestopimo praga logične možnosti. Tudi zor je le zvrst predstave, katere notranja razmerja so sicer neskončno kompleksna, vseeno pa ostajajo izključno logična.⁸ Če hočemo za prikaz realne možnosti nekaj več, potem moramo to iskati drugje. Edina razlika, ki nam še ostane med pojmi in zori, se tako lahko nahaja le v dejstvu, da so prvi po svoji naravi vsaj deloma spontani, medtem ko zorov zaradi specifične naravnosti naše spoznavne zmožnosti ne moremo dobiti drugače kot na pasiven način. Zori nam morajo biti dani, in prav okoliščina, da prikazujejo stvari na podlagi afekcije, ki že sama po sebi izpričuje nekaj dejansko obstoječega, nam tedaj zagotavlja, da je predmet zora tudi realno možen. Do podobnega sklepa nas lahko privede tudi sama narava mišljenja, katerega logična zmožnost se izčrpa v povezovanju danih značilnosti, v iskanju njihove logične kompatibilnosti oziroma nekompatibilnosti. Da bi razum sploh lahko sestavil kak logično možen pojem, mu mora biti prvi material za takšne povezave dan od nekod drugod, saj bi se v nasprotnem lahko poigral le s praznimi besedami, ki ne bi mogle imeti *niti logičnega* pomena.

»Vse sodbe imajo neki logični subjekt, *nekaj* v logičnem smislu, naj bo to možno ali nemožno, = A. V tej sodbi bodisi ni nobenega predikata ali pa je. V prvem primeru: bodisi A je -- možno, ali A je -- dejansko; v drugem primeru: A je B.

Če A vsebuje subjekt s predikati, je mogoče prvi stavek izraziti logično. Npr. neki lik je *mogoče* zajeti v tri stranice, tj. trikotnik je možen. Ker pa to

8. Odnos med obema filozofoma je dejansko še bolj dvoumen. Po eni strani je namreč tudi Leibniz zagovarjal tezo, da je vse dejansko konkretno, še več, da je tudi vse možno konkretno. Zaradi tega logični zakoni v svoji abstraktnosti obstajajo le v človekovem in božjem umu, medtem ko se v dejanskem in v vseh možnih svetovih na delu v svoji konkretni zapolnitvi. Po drugi strani pa Kant kljub njihovi abstraktnosti nikoli ni podvomil v veljavnost logičnih resnic, denimo načela protislovja. Sprejemal jih je kot gotovo sredstvo za spoznanje realnih razmerij, kot legitimni organon, ne da bi jih poskušal izpeljati iz transcendentalnih dejanj razuma. Cf. tudi spodaj, op. 12.

predpostavlja, da je lik možen, saj drugače stavek izraža le razmerje dveh pojmov in ne absolutne možnosti, zlahka uvidimo, da morajo biti možnosti dane. Odsotnost protislovja ne dokazuje možnosti stvari *in datorum*, temveč možnost povezave.⁹

Če rečem, da je trikotnik logično možen in da torej tvori lik, ki ga je mogoče zajeti s tremi premimi črtami, moram poleg logične neprotislovnosti take pojmovne poenotitve nujno predpostaviti, da sta tudi obe temeljni določili trikotnika sami po sebi možni. V nasprotnem primeru je povezava sicer lahko logično možna, toda če njena temeljna določila sama po sebi ne izražajo kake možnosti, tudi njuna združitev ne more rezultirati v nekaj možnega. To pomeni, da moram že za samo utemeljitev logične možnosti trikotnika pokazati, da sta možna tako lik kot tristranost. Seveda lahko tudi v tem primeru ponovim isti postopek in ugotovim, da v pojmu lika pač ni vsebovano nikakršno nasprotje in je potemtakem logično sprejemljiv. Vendar se sedaj osnovno vprašanje zgolj ponovi, tako da je znova potrebno izpeljati prikaz logične skladnosti bistvenih določil pojma prostorskega lika. V vsakem primeru bomo morali na tej poti prej ali slej naleteti na neko mejo, ki bo bodisi faktična posledica nezmožnosti za neskončno analizo ali rezultat tega, da se bomo dejansko dokopali do osnovnih elementov, ki jih ni več mogoče razgraditi v enostavnejše pojme. In v tej točki, kjer je logična razgradnja po predpostavki že izčrpala svoja sredstva, se bomo za zagotovitev možnosti pač morali obrniti na čutni zor, ki nam da v roke predpostavljeni material za logično obdelavo.¹⁰ Prav tu se mora torej izpeljati za spoznanje nujni prehod med logičnim redom, ki ostane ujet v predstave in ne izraža nič drugega kot možnost povezave pred tem danih določil, in redom realne možnosti stvari samih oziroma njihovih določil.

9. Refl. 4372, Ak. A., XVII, str. 523.

10. Podobno sklepanje je Kant uporabil v že omenjenem spisu o edinem možnem argumentu za dokaz božjega obstoja. Njegovo izhodišče tvori ugotovitev, da ni mogoče neposredno utemeljiti nujnega obstoja česar koli, saj lahko za vse rečemo, da lahko biva, lahko pa tudi ne. Načeloma je sprejemljivo tako eno kot drugo, zaradi česar bi bilo možno tudi, da ni sploh ničesar. Absolutni neobstoj je skratka formalno možen. Vendar obstajajo poleg formalnih tudi materialni pogoji možnosti, saj bi možnost izginila tako tedaj, če bi zašli v protislovje, kot tedaj, ko bi ostali brez vsakega materiala za oblikovanje pojmov. Če nam namreč pojmovna določila niso najprej dana, potem iz njih tudi ni mogoče ustvariti logično možnih predstav. V takšno situacijo pa bi zašli ravno v primeru, če v svetu ne bi obstajala nobena stvar. Popolni neobstoj je skratka v nasprotju z materialnimi zahtevami možnosti, saj bi tedaj izginila tudi možnost sama. Toda če je načeloma možno, da nič ne obstaja, pa je absolutno nemogoče, da ne bi bilo nič možno. Torej v svetu nujno mora obstajati nekaj. Bistveni korak je s tem opravljen, in v nadaljevanju je potrebno zgolj še pokazati, da je ta nekaj, ki kot nujni pogoj same možnosti nujno obstaja, prav Bog.

Čutno dani zori toliko opravljajo dvojno funkcijo. Po eni strani zagotavljajo, da zadnji elementi pojmovnih povezav izražajo nekaj samo po sebi možnega. Hkrati s tem pa nam posredujejo material, brez katerega se delo mišljenja sploh ne bi moglo začeti. V skladu s prvo funkcijo je potrebno mišljenju priskrbeti zore oziroma ga zvesti nazaj nanje zato, da bi mu zagotovili realni pomen in tako izključili možnost, da smo se ukvarjali s praznimi besedami. Toda druga funkcija nas opozarja, da se mišljenje sploh ne more poigravati s predstavami, če niso te dane že pred njegovim logičnim udejanjenjem. Brž ko imamo kako pojmovno predstavo, lahko na podlagi tega že zaključimo, da naše besede niso prazne, saj drugače tudi do mišljenja ne bi prišlo. Lahko se sicer vprašamo, kaj kaka beseda v resnici pomeni, ali so določila, ki so vsebovana v našem pojmu trikotnika, dejansko zadostna zanj, ali njihova povezava zares rezultira v naš pojem, ne moremo pa si zamišljati, da gre preprosto za prazno besedo, ki nima nikakršnega pomena.

»Ker morajo biti vsi naši enostavni pojmi dani skozi čute (in ne morejo biti izmišljeni), in je potemtakem njihov predmet dejanski, je vse, kar mislimo, možno, razen če seveda razmerje med pojmi nemara ne tvori nemožnosti. To razmerje je lahko logično ali realno; v prvem primeru gre za protislovje.«¹¹

Ker mišljenje ne more samo od sebe ustvariti materialne vsebine svojih predstav, ker si jih ne more preprosto izmisliti, nam torej že sam obstoj kakega pojma obenem zagotavlja, da je v njem vsebovana neka realna možnost. Danost materialne vsebine je konstitutivni pogoj za oblikovanje razumske predstave, tako da je v temelju vsakega dejansko oblikovanega pojma že navzoč dani zor. Nenazadnje pojmi niso nič drugega kot obče predstave, ki so nastale skozi abstrakcijo od čutnih danosti, ki toliko že neposredno vsebujejo neki realni pomen. Gotovo lahko tako dobljene abstrakcije podvržemo nadaljnji abstrakciji in enako lahko te abstraktne predstave tudi povezujemo med seboj; toda ker vlečejo s seboj svoj izvor v danem zoru, jim je skupaj z njim lastna tudi realna vrednost. Prav tako si lahko skozi kombinacijo glasov ali črk izmislimo novo besedo, ki je tedaj zares prazna in brez realnega pomena. Vendar je ta beseda tedaj zgolj beseda in ne predstava, ki bi pretendirala po kakem pomenu, brž ko jo poskušamo specificirati, ji podeliti vsaj minimalno pomensko pretenzijo, pa moramo vanjo vnesti realna določila. Še več, tudi tukaj lahko ugotovimo, da si razum ni ničesar izmislil, temveč je

11. *Refl.* 4481, Ak. A., XVII, str. 568. - Cf. *Refl.* 4372 (Ak. A., XVII, str. 524): »Vsaka enostavna misel vsebuje nekaj [absolutno] možnega, saj si nič enostavnega ne moremo izmisliti. Potemtakem mora biti dana skozi izkustvo ali notranji zakon.« Podobno tudi *Refl.* 4006 (Ak. A., XVII, str. 383): »Pri vseh elementarnih predstavah lahko možnost povzamemo le od dejanskosti, ker so te le skozi dejanskost dane za mišljenje.«

iz že danih elementov, v tem primeru glasov, ustvaril novo povezavo. Na ta način se izkaže, da je prva funkcija zorov, ki naj bi preprečila, da predstave ne bi bile prazne besede brez pomena, preprosto *odveč*. Predstave bodisi imamo, in tedaj so že po svoji naravi obdarjene z nekim realnim pomenom, ali pa jih ni. Vmesno polje je realno vzeto nemožno.

Ne glede na svoj izvor, ki je pri človeku pač dejstveno omejen, ima skratka vsako mišljenje realno vsebino in vse, kar mislimo, je v svojih elementarnih določitvah možno. Prav to je tudi razlog, zakaj se sploh lahko pojavijo protislovja, saj prazne besede v tem oziru ne bi mogle nuditi nobenega odpora. Če kake predstave ni mogoče združiti s poljubnim pojmovnim določilom, potem je to že zadosten dokaz, da ima neko realno vsebino. V vsakem primeru lahko nemožnost izvira le iz protislovnosti povezave. Ta nemožnost je seveda najbolj očitna v logično nesprejemljivih pojmi, ki vsebujejo neposredno ali pa v svojih implikacijah kontradiktorno zoperstavljene si predikate, kakršen je denimo pojem določeno podane kvadrature kroga. Obstaja pa tudi neka druga nemožnost, ko je pojem sicer logično vzeto možen, tj. neposredno ne vsebuje nobenega protislovja, vendar kljub temu še ne predstavlja nekaj realno možnega. Takšna sta denimo že omenjeni pojem izničenja substance in predstava pegaza. Slednja združuje temeljni določili konjskosti in krilatosti, ki imata sami po sebi določen, empirično izpričan realen pomen in ki, kolikor bi lahko uvideli sami, ne vsebujeta inherentne nemožnosti. Vseeno tedaj še ne moremo zatrditi, da je ta pojem realno možen, ker nam takšna povezava še ni bila dana v zoru in zato ne vemo, ali v svoji celoviti določenosti ta pojem nemara vendarle ni protisloven. Ker poleg tega sami ne moremo izpeljati potrebne neskončne analize, bo pegaz za nas vse do pozitivnega prikaza njegove celovite možnosti ostal problematičen oziroma odprto. Drugače je s pojmom izničenja substance, saj za substanco po Kantu vemo, da v celoviti določitvi v zoru implicira brezkraino vztrajanje, zaradi česar je ta pojem realno vzeto protisloven.

Od prvotnega razločka med logično in realno možnostjo, za katero se je zdelo, da vsebuje neko zunajlogično zahtevo, nam tako nazadnje ne ostane nič drugega kot razlika med abstraktno neprotislovnostjo povezave in možnostjo konkretne predstave oziroma zora. Realno možno je vse, kar v svoji dokončni analizi ne vsebuje nikakršnega protislovja in je tudi v svoji celoviti določenosti logično možno.

»Možnost *in abstracto* je zgolj neprotislovnost; ta možnost pomeni le dopustnost ideje. Edino možnost *in concreto* je objektivna, tj. da je nekaj možno v *omnimoda determinatione interna*.«¹²

■ Nasprotje med logično in realno možnostjo oziroma spoznanjem je potemtakem tudi samo le logično. Čeprav se je sprva zdelo, da je Leibnizova rešitev za Kanta neustrezna, smo pristali na poziciji, na katero smo skorajda v enaki obliki naleteli že pri njem. Dejansko Kant v tem oziru ni naredil nič drugega, kot da je omejenost človekove spoznavne zmožnosti, ki je pri Leibnizu le dejstvena in ne velja nujno za ostala razumna bitja, postavil v samo izhodišče problema. Povedano drugače, medtem ko Leibniz obravnava spoznavanje v njegovi univerzalni logični razsežnosti, ki pride najbolj do izraza s stališča Boga, je za Kanta spoznanje lahko le človekovo spoznanje, saj drugih razumnih bitij ne poznamo in, tudi če bi vedeli, da obstajajo, zaradi nam lastnih omejitev ne bi mogli poznati njihovega specifičnega spoznavnega načina.

Po drugi strani nas to nenadno srečanje med Leibnizom in Kantom pravzaprav ne bi smelo presenetiti. Navkljub temu, da v zvezi s tem nimamo na voljo Kantovega eksplicitnega pričevanja, je iz njegovega izvajanja namreč vendarle razvidno, da je sprejemal univerzalno veljavnost logičnih pravil.¹³ Logični pogoji spoznanja so zaradi tega načeloma enako aplikabilni tako na človekovo kot na za nas problematično božje spoznanje, bistvena razlika med

13. Na takšen sklep nas navajajo denimo njegove izjave v zvezi z možnostjo uporabe kategorij za mišljenje reči na sebi. Ker te po njegovem niso omejene s pogoji našega čutnega zrenja, je njihova aplikacija univerzalna, kar pomeni, da so tudi v noumenalni sferi reči na sebi podvržene logičnim pravilom. V splošnem bi lahko dejali, da so za Kanta po vsej verjetnosti pogoji mišljenja enako veljavni za vsa razumna bitja, medtem ko so za specifične razlike v spoznanju odgovorni pogoji zrenja, ki je pri človeku pač prostorsko in časovno. A poskušajmo narediti še en korak v to smer. Obstajajo namreč dokaj močni razlogi za tezo, da čuti pravzaprav nimajo formno določujoče vloge v izgradnji izkustva, kolikor nam dostavljajo zgolj kaotični material, katerega predstavnost je v celoti delo kategorij in njihove sinteze. Zaradi tega tudi prostor in čas ne moreta biti posledica posebnega ustroja čutov, temveč dejstva, da se za spoznanje nujna povezava čutnega materiala odvija v modusu kategorij, ki so pač takšne, kot so. Specifična značilnost človekovega spoznavnega načina je tedaj v tem, da je 1) končno in najprej zahteva predstavno predelavo danega raznoličja, ter 2) v posebni naravi kategorij, skozi katere se izvaja ta povezava. Kot vemo, kategorije niso nujni pogoj spoznanja za vsa razumna bitja, vsekakor ne za Boga, ki ima zmožnost intelektualnega zrenja, temveč le za tista, katerih zrenje je čutno, za tista torej, ki jim je raznoličje dano na pasiven način in kot še ne predstavno. Obenem tudi vemo, da ni mogoče utemeljiti, zakaj se naša sinteza mišljenja odvija ravno v teh, nam znanih kategorijah in zakaj ravno v tem številu kategorij. Te bi toliko lahko bile tudi drugačne, kot dejansko so, in druga razumna bitja, katerih zor je prav tako čuten, bi svoje čutne danosti lahko sintetizirala drugače. Po naši tezi njihov svet kljub morebitni enakosti v ustroju čutov vendarle ne bi bil prostorsko časoven. Toda če hkrati upoštevamo tesno povezavo med logičnimi dejanji v oblikovanju sodb in čistimi pojmi razuma, kategorije in z njimi modusi enotenja predstav ob danih logičnih zakonih vendarle ne bi mogli biti drugačni. Nemožnost utemeljitve kategorij se tedaj ne nanaša na možnost, da bi naš razum sinteze čutnih danosti dejansko lahko izvajal drugače, temveč preprosto sovпада z nemožnostjo utemeljitve logičnih zakonov, ki so po predpostavki občeveljavni. Iz tega izhaja, da je sploh za vsako razumno bitje, katerega mišljenje je končno in zor pasiven, njegov spoznavni svet pojava na enak način, kot je naš. S tem pa se Kantova pozicija zopet precej približa Leibnizovi, za katerega je pojavnost zgolj posledica končnosti naše spoznavne zmožnosti.

njima je le v načinu, kako je pri vsakem navzoča dimenzija zora. Vsekakor pa so tudi zori le predstave, ki kot take ne omogočajo samodejnega preskoka do stvari. Toliko med njimi in pojmi ni druge razlike, kot da so celovito določeni, zaradi česar lahko tudi samo spoznanje obravnavamo zgolj kot potencirano mišljenje, kot mišljenje v njegovi dokončno določeni obliki; sploh če upoštevamo, da je za Kantovo transcendentalno obravnavo v predstavnem smislu relevantno zgolj tisto, kar je obdelano skozi dejavnost mišljenja.¹⁴ Spoznanje s tem sovпада z določenim mišljenjem¹⁵ v njegovi prvotni predelavi čutnih vtisov. Kolikor je človekova spoznavna zmožnost končna, mišljenje in z njim spoznanje dejansko sicer ne bo moglo doseči ideala celovite določitve, toda ker je ves potreben material že dan in ker po drugi strani tudi sinteza nima nikakršnih pozitivnih meja, je vse dano vsaj načeloma tudi spoznavno. Prav zaradi tega lahko v tej izvorni vpetosti mišljenja v čutne danosti, ki s svojo faktično prisotnostjo zagotavljajo načelno izvedljivost določitve vse do njene neskončne dovršitve, potegnemo zaključek, da so vse značilnosti tega pojma neprotislovne tudi v njegovi celoviti določenosti in da je torej pojem sam realno možen. Sklicevanje na čutni material pa je hkrati tudi edini način, kako je človek sposoben prikazati realne možnosti: ker pojmovne analize možnosti ne more izvesti vse do njenega konca, si mora za preskok do iskane neskončnosti pomagati s tistim, kar je empirično dano v čutih.

»Edino v izkustvu so lahko naši pojmi dani popolnoma *in concreto*, in je potemtakem lahko njihova objektivna realnost v celoti prikazana.«¹⁶

14. Na ta način se vsaj deloma otopi tudi razlika med božjim in človeškim načinom spoznavanja, ki tokrat meri na predpostavko, da je božji um sam izvor obstoja reči, da je njihov original in vzrok, medtem ko so človeku na voljo le njihovi posnetki. Božji um je izvorni *intellectus archetypus*, človeški derivirani *intellectus ectypus*. S Kantovega transcendentalnega stališča je namreč tudi človeški razum tvorec svojih predstav, predmeti pa zopet niso nič drugega kot skupek predstav, katerih zadnji temelj je subjekt sam. Toliko je človek sam avtor svojega sveta in vsaj z ozirom na pojavnost enak Bogu: njegove predstave niso posnetki reči, temveč prav te pojavne stvari same. Če nasprotno sprejmemo empiristično razlago, po katerih so nam dostopne zgolj njihove kopije, ki so za svojo resničnost odvisne od adekvatnosti predstavnega razmerja do svojih vzrokov, potem se do spoznanja ne bi mogli dokopati. *Intellectus ectypus* zaradi tega sploh nima zmožnosti za spoznanja; stvari lahko spoznamo le, kolikor smo sami njihovi tvorci. Cf. tudi spodaj, op. 45.

15. »Misliti določeno = spoznati.« (E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Pan Verlag, Berlin 1924, str. 89.)

16. *Ref.* 5923, Ak. A., XVIII, str. 385.

Možnost je tako pri človeku dvojno derivirana iz dejanskosti. Najprej je vsaka logična možnost vezana na dejstveno danost določil v čutnem zoru, brez katerih mišljenje v svoji logični rabi ne bi imelo nobenega materiala.¹⁷ Hkrati pa je pojem realne možnosti povsem istoveten s pojmom dejanskosti. Ker je namreč vse dejansko načeloma celovito določeno in ker mišljenje ne more proizvesti neskončnosti, temveč si jo mora pustiti dati, lahko edino iz dejanskega obstoja kakenga predmeta razbere njegovo celovito možnost. Toda ker je po drugi strani že za samo logično možnost potrebna vnaprejšnja danost določil, ki so toliko vselej tudi realno možna, je vse, kar je za človeka možno v celoviti določenosti samo po sebi dejansko, in to tudi v primeru, če bi vendarle lahko izpeljal neskončno analizo. Kolikor se torej postavimo na stališče spoznavajočega subjekta, med realno možnostjo oziroma neprotislovnostjo v celoviti določenosti ter dejanskostjo ni več nikakršne razlike.

»Nekaj postavim bodisi kot objekt parcialne ali pa celovite določitve. V prvem primeru postavim skozi pojem kake reči obče in torej mnogo. V drugem primeru posamično, kar ne more biti mnogo. ... Z ozirom na celovito določitev sta torej možnost in dejanskost isto.«¹⁸

Podobno kot smo že lahko ugotovili za razloček med logično in realno možnostjo, se nam nasprotje med možnostjo in dejanskostjo pri človeku prav tako zvede le na stopnjo logične kompleksnosti predstav. Pojem dejanskosti ima svoje mesto znotraj predstavne strukture, in tudi njegova razlika do zgolj možnega je le logična, saj gre dejansko za isti razloček. »Če ločujemo med možnostjo in dejanskostjo, potem je to znamenje, da svojega pojma še nismo celovito določili.«¹⁹ Ker so reči same po sebi celovito določene in ker v primeru celovite določenosti naš pojem vsaj za nas sovpade s predmetom samim, je edina razlika med zgolj logično možnostjo in dejanskostjo v tem, da je v prvem primeru naša predstava abstraktna in v drugem konkretna.

17. Cf. *Refl.* 5573 (Ak. A., XVIII, str. 237): »Naš pojem možnosti je pravzaprav izpeljan; predpostavlja namreč nekaj danega, kar se po formi sklada s razumskimi pogoji.«

18. *Refl.* 5784, Ak. A., XVIII, str. 354. - Cf. tudi *Refl.* 5763 (Ak. A., XVIII, str. 347): »Možno je, kar je določeno z ozirom na čas nasploh, torej z ozirom na pojem časa, v katerem torej ležijo pogoji določitve v času; npr. realna možnost. To možnost spoznamo le skozi izkustvo.«

19. *Refl.* 6297, Ak. A., XVIII, str. 564.

»Možnost in nujnost se ne razlikujeta v rečeh samih na sebi; temveč v razmerju do pojma je reč zgolj možna, v razmerju do popolnoma določenega zora dejanska.«²⁰

Logična možnost kot različna od dejanskosti ima svoj razlog v tem, da v abstraktnih pojmih naša predstava še ni celovito določena, zaradi česar je še odprta možnost, da je njen predmet bodisi realno možen ali pa ne. Odprtost take predstave, kjer zadnja določila še niso padla, ima hkrati za posledico, da kak predmet obravnavamo kot po možnosti drugačnega, kot dejansko je. Tako denimo v pojmu človeka, ki združuje pod seboj vse primerke svoje vrste, še ni določeno, ali je ta človek visok ali majhen, bel ali črn, pameten ali ne, dvoook ali ne, in podobno, in zaradi tega pravimo, da je človek lahko vse od naštetega. Podobno pravimo, da bi se stvari lahko odvijale drugače, kot se dejansko so, saj v samem pojmu izhodiščnega položaja in v pojmih v tem dogodku udeleženih reči ni bilo vsebovano, da morajo po nujnosti proizvesti točno te določene učinke. Toda če bi imeli celovito predstavo človeka, ki velja zgolj za tega človeka, Petra, in v kateri je za vsako lastnost že odločeno, da jo bodisi ima ali pa ne, ne bi mogli več reči, da bi ta človek lahko bil drugačen. Tedaj to pač ne bi bil več ta človek. Ker je v konkretni predstavi možnost in dejanskost isto, lahko logična možnost, ki je zgolj možna in se še razlikuje od dejanskosti, naseljuje le to vmesno področje med delno in celovito določeno predstavo oziroma med pojmom in zorom.

»Vzrok našega razlikovanja med možnim in dejanskim je ta: ker reči ne spoznavamo skozi razumske žore, in jih torej najprej obravnavamo v odnosu do naše zmožnosti mišljenja, šele pozneje tudi v odnosu do zora.«²¹

Če torej naše spoznavanje ne bi bilo sestavljeno iz dveh heterogenih elementov, pojma in zora, oziroma natančneje, če bi mišljenje obravnavali zgolj v njegovi izvorni vpetosti v čutne danosti, potem za nas razlike med možnostjo in dejanskostjo sploh ne bi bilo. Tedaj bi bilo logično možno le tisto, kar je dejansko, in obratno, vse le logično možno bi bilo dejansko. Ker

20. *Refl.* 6270, Ak. A., XVIII, str. 538. - Cf. tudi *Refl.* 5146 (Ak. A., XVIII, str. 103): »Reč je v razmerju do pojma lahko nedoločena; postavljena na sebi, je celovito določena; postavljena na sebi pomeni: odnos do celotnega možnega pojma.«

21. *Refl.* 5718, Ak. A., XVIII, str. 334.

pa lahko svoje abstraktne pojme vzamemo v precep tudi neodvisno od njihove povezave z zori, ker je ločitev od njih prav pogoj, da se jih ovemo, in so nam zato neposredno dostopni le pojmi, katerih prepletenost z zori je že ukinjena, se nam njihovi predmeti lahko zdijo v marsikaterem oziru nedoločeni in toliko tudi v mnogočem zgolj možni. Razloček med možnostjo in dejanskostjo tako obstaja le v našem umu, kolikor je nekaj lahko predmet delno ali popolnoma določene predstave. V rečeh samih po sebi v tem oziru ni nobene razlike.²²

Predmet pojma je torej lahko le možen, medtem ko je predmet zora lahko le dejanski. Toda ker pri slednjem toliko možnost in dejanskost sovpadata, je njegov predmet ne samo neposredno realno možen, temveč tudi ne more biti drugačen, kot dejansko je. V njegovi predstavi so že vsebovana vsa določila, ki jih ne more ne imeti in ostati ta dejanski, realno možni predmet. Zaradi istovetnosti dejanskosti in možnosti, se tako dejanski predmet zora sprevrže v nujni predmet. Kar poskuša izpeljati ontološki dokaz, ki iz ideje Boga sklepa na nujnost takega obstoja, ki je dana že z njegovo možnostjo, lahko potemtakem vselej najdemo v predmetu zora. Ta po nujnosti obstaja tak, kot je - je neposredno dejanski in spričo svoje celovite določenosti ne more biti drugačen.

»Nujnost in naključnost sta torej le razmerji reči do pojma. Same na sebi niso reči ne nujne ne naključne; reči eksistirajo, in njihov neobstoj se da z njihovim pojmom samim prav gotovo združiti; pod pogojem povezave z drugo

22. Cf. *Refl.* 5723 (Ak. A., XVIII, str. 335): »Drugi razloček obeh pojmov [sc. možnosti in dejanskosti] je zgolj logičen: namreč, kar je nedoločeno, je zgolj možno; v celoviti določitvi je možno zgolj tisto, kar je dejansko. Kajti prvo vsebuje zgolj razmerje predmeta do razuma, drugo do mojega obstoja.« - *Refl.* 5764 (Ak. A., XVIII, str. 347-348): »Razlika med tem, da je nekaj mišljeno ali dano, je ta, da je to objekt nedoločenega ali celovito določenega mišljenja. Na sebi tukaj med rečmi ni razlike, temveč le v razmerju do našega spoznanja a priori. Kar je a priori lahko mišljeno le kot celovito določeno, je nujno; kar je mišljeno le kot nedoločeno, je toliko naključno. Četudi naš pojem nikoli ni celovito določen, ker ne vsebuje vsega, pa si razum vendarle predstavlja objekt kot celovito določen sam na sebi, in mišljenje in apercipiranje je eno, potemtakem možnost in obstoj.« - *Refl.* 5769 (Ak. A., XVIII, str. 349): »Videti je, da se možnost razlikuje od dejanskosti le z ozirom na pojav reči. Nasprotje predikata kake reči je vsekakor lahko možno, vendar ne nasprotje njenega obstoja v celoviti določitvi.« - *Refl.* 6020 (Ak. A., XVIII, str. 425-426): »Razlog, zakaj si ne moremo misliti absolutne nujnosti kake reči, je, ker si ne moremo predstavljati ničesar, ne da bi mislil, ker ne moremo ničesar spoznati zgolj z zorom. Zato delamo razliko med možnostjo in nujnostjo. ... Če bi lahko spoznali skozi zor, tedaj bi med možnostjo in dejanskostjo (če prva ni mišljena skozi pojem) ne delali nobene razlike. Le kar je dejansko, je možno.«

eksistenco pa je njihova nebit nemogoča, tj. mogoče jih je obravnavati kot pogojno nujne in pri tem kot notranje po pojmih naključne. ... Dejanja kot pojavi so določena v prostoru in času, in tam je dejanskost isto kot možnost, tj. nujnost.²³

Morda se zdi, da smo s poenotitvijo celovite logične možnosti in nujnosti zagrešili en korak preveč, saj nujnost obstoja kakenga predmeta ne izhaja neposredno iz njegove celovite določenosti, temveč iz njegove povezave z drugimi predmeti, ki takšni, kot so, naredijo njegov neobstoj za nemožen. Toliko bi lahko imeli tudi celovito določeno predstavo, pa bi se vseeno še naprej lahko vprašali, ali je ta predmet dejanski. Navsezadnje je v božjem umu neskončno možnih svetov, ki so po hipotezi celovito določeni, ne da bi bili zato še dejanski in še manj nujno dejanski; v bivanje stopijo šele skozi božjo odločitev, ki podeli obstoj pač enemu od teh možnih svetov.

Takšen očitek pozablja, da je človeku zaradi njegove nujne odvisnosti od vnaprej danega materiala na voljo zgolj en sam možni svet, namreč prav dejanski, in zlasti, da njegov spoznavni proces ne izhaja iz možnosti, iz katere bi potem sklepal na dejanskost, temveč je obratno zanj možno le, kar je dejansko. Pojem možnosti je deriviran.²⁴ Vendar pa glavna tarča očitka pravzaprav ni v tem. Navedeni argument meri predvsem na dejstvo, da je potrebno za zatrditev nujnosti obstoja predmeta kake celovito določene predstave izhajati iz njegove vpetosti v obstoječi svet. Če privzamemo, da je ta okvir skupaj z zakoni medsebojne povezave v celoti že dan, potem je v njem že predvideno tudi mesto za ta celovito določeni predmet, ki v njem bodisi po nujnosti obstaja ali pa je povsem nemogoč. Toda ne reči sveta ne njegovi zakoni ne obstajajo po nujnosti, zato je tudi obstoj predmeta te naše celovito določene predstave še zmeraj vprašljiv. Če bi trdili nasprotno, potem bi iz enega samega celovitega spoznanja lahko a priori izpeljali vse njegove nujne posledice in vzroke, vse predmete, ki so povezani z njim, z eno besedo celotni svet.

V resnici pojavni svet ni celovito določen, ker je zor zgolj potencialno dan kot tak, a zaradi omejenosti mišljenja ne doseže te ravni. Toliko je mogoče tudi za same pojavno obstoječe reči reči, da v njih kljub nasprotni hipotezi uma zeva luknja nedoločenosti. Svet denimo ni ne končen ne neskončen, ker

23. *Ref.* 6270, Ak. A., XVIII, str. 539.

24. Razmerje med Leibnizom in Kantom je v tej točki zares paradokсно, saj za logika Leibniza neprotislovnost celovite predstave, kot smo videli, vendarle še ne zadošča za zagotovitev obstoja. Ravno zaradi občosti njegove obravnave, ki se postavlja na stališče Boga, je za dejanskost potrebno nekaj več. Nasprotno pa je pri Kantu dejansko možen en sam svet, tako da je prav zanj popolna logična možnost človekovega pojma vselej istovetna z dejanskostjo njegovega predmeta. Brž ko imamo mi ljudje predstavo, je odločitev že padla.

pogoji sinteze v tem oziru nasprotujejo dokončni odločitvi, enako pa tudi za vsak pojavni predmet velja, da dokler skozi sintezo mišljenja ni spoznan oziroma določen kot bodisi A bodisi ne-A, ni ne eno ne drugo. Vendar je to drugi problem, saj tukaj celovito določenost predpostavljamo kot hipotetično možno. V tem primeru pa celovita določitev tega singularnega predmeta ne implicira zgolj njegovih notranjih določil, ki bi bila lahko dana neodvisno od drugih reči, temveč zahteva prav celoto obstoječega sveta. V pojavnem svetu se namreč prav vsa notranja določila zvedejo na takšne ali drugačne relacije do drugih reči. Že zgolj določena pozicija v prostoru tako ne more biti dana brez odnosa do obkrožajočih stvari, ker prostor v tem oziru ne tvori nobene razlike, temveč je sam le zbir relacij. Enako velja tudi za ostala določila, denimo časovnega zaporedja, ki izhaja iz kavzalno določenih razmerij med posamičnimi stvarmi, in celo za na videz povsem notranje značilnosti, ki so vselej v korelaciji z zunanji razmerji kake reči do drugih obstoječih reči. Če sploh lahko privzamemo ločitev na notranje in zunanje značilnosti, notranjih ni mogoče določiti brez upoštevanja zunanjih.²⁵ Navedeni očitek je zato pravzaprav potrebno obrniti: Ne samo da je ob danosti tega sveta ta posamična reč v njem nujna, temveč je ob njeni celoviti določenosti nujen tudi svet sam, v katerem se nahaja. Ta reč pač ne bi mogla biti taka, kot je, če bi bil svet

25. Še enkrat moramo ugotoviti, da so Kantovi ugovori proti Leibnizu neutemeljeni in da je Kant po drugi strani to vedel, oziroma, da je prav sam sprejemal tisto, kar pri Leibnizu zavrača. V razdelku o amfiboliji refleksijskih pojmov, ki je posvečen ovržbi Leibnizove intelektualne filozofije, lahko tako v zvezi s pojmom istovetnosti in različnosti beremo: »Če nam je kak predmet prikazan večkrat, vendar vsakič z istimi notranjimi določili (*qualitas et quantitas*), tedaj je ta, kolikor velja kot predmet čistega razuma, vselej en in isti in ne mnog, temveč je le ena reč (*numerica identitas*); če pa je pojav, tedaj sploh ne gre za primerjavo pojmov, temveč naj bo z ozirom nanje vse isto, je vendarle različnost mest tega pojava ob istem času zadosten temelj za *numerično različnost* predmeta (čutov) samega. Tako lahko ob dveh kapljicah vode v celoti abstrahiramo od vse notranje različnosti (kvalitete in kvantitete), pa je dovolj, če ju uzmemo na dveh različnih mestih, da ju obravnavamo kot *numerično različni*.« (KrV, B 319-320, A 263-264.) Podoben argument naslovi tudi na Leibnizovo razlikovanje med notranjim in zunanjim, ki je sicer tesno povezano s pojmom istovetnosti: »Na predmetu čistega razuma je notranje le tisto, kar ni v nikakršnem odnosu (glede na obstoj) do česa od njega različnega. Nasprotno pa notranja določila kake *substantia phaenomenon* v prostoru niso nič drugega kot razmerja, in tudi sama ta substanca je v celoti le skupek zunanjih relacij. Substanco v prostoru poznamo le skozi sile, ki delujejo v njem.« (KrV, B 321, A 265.) - Gotovo nas mora presenetiti, da Kant v prvem ugovoru ločuje med notranjimi in zunanjimi značilnostmi prostorske reči, na podlagi katerih naj bi dokazal, da notranja identiteta ne zadošča za *numerično* istost pojavov, medtem ko v drugem trdi, da so sploh vse značilnosti pojava zunanje in da prostorska reč torej sploh nima notranjih lastnosti. Prvo in drugo je vendar v neposrednem protislovju. Hkrati je potrebno ugotoviti, da tudi ob privzetju ločevanja med notranjim in zunanjim navedeni argument ne more zadeti Leibniza. Kajti prvič za Leibniza prostor ni nič drugega kot red relacij, ki jih imajo reči v medsebojni povezavi in ki izhajajo ravno iz notranjih značilnosti danih reči. Toliko je v prostorski kapljici vode že vgrajen odnos do celotnega možnega prostora in med drugim seveda tudi do druge, dejanske obstoječe kapljice vode. Povedano drugače, obe kapljici vode se razlikujeta po tem, da so druga do druge

drugačen, in če je taka, potem mora biti tudi celota sveta nujno v skladu z njenimi pogoji.

Še več, tudi če sedaj sprejmemo omejitve, da pojavni svet ne more biti celovito določen, ostane vsaka dejansko izpeljana določitev danega raznoličja vseeno še naprej nujna.

»Vse, kar se zgodi, se zgodi po nekem pravilu, je vobče določeno, je lahko spoznano a priori. Na ta način razlikujemo objektivno od subjektivnega spleta (fikcije), resnico od videza. ... Resda se nam lahko kaj pojavi, ne da bi se nam pojavil temelj tega; vendar pa tega ne moremo spoznati, ne da bi spoznanje presumiralo neki temelj, ker sicer to ne bi bilo spoznanje, tj. objektivna predstava.«²⁶

in do vseh ostalih reči nahajata v drugačnem odnosu, in prav to je tudi šele razlog, da se nam ena kaže na tem in druga na drugem mestu prostora. Čim govorimo o rečeh prostoru, imamo *eo ipso* na voljo različne relacije, ki utemeljujejo numerično različenost sicer podobnih reči. Toda tudi če sedaj opravimo novo redukcijo, ki jo je po vsej verjetnosti imel v mislih Kant, da namreč prostor v absolutnem smislu sploh ne obstaja, ker so vsa določila monad le notranja, moramo še naprej ugotoviti, da njegov očitek ne vzdrži. Monade morda res nimajo oken, skozi katere bi stopale v povezavo z drugimi substancami, tako da odnos med njimi ni realen, temveč zgolj idealen. Posredovan je skozi predstave vsakokratne monade, ki tvori vsaj konfuzno ogledalo celotnega sveta, katerega medsebojno harmonijo nam zagotavlja Bog kot monada monad. Toda če relacije tedaj niso realne, saj nobena značilnost ne more biti z eno nogo v tej in z drugo v drugi monadi, to še ne pomeni, da med njimi ni nikakršnega razmerja in potrebne skladnosti. Vzemimo primer razmerja oče sin. Ker gre za dve realno izolirani substanci, ki obe izvajata svoj izvor od Boga, monada očeta realno vzeto ni v razmerju očetovstva do monade sina. Vendar je v monadi očeta med drugim vsebovano tudi notranje določilo oziroma predstava, ki izraža razmerje očetovstva do neke druge predstavljene monade, ki je po svoji vsebini istovetna z monado sina. In obratno, v monadi sina je navzoča tudi predstava, ki vzpostavlja idealno razmerje do neke druge monade, ki je po svoji stvarni vsebini identična z monado očeta. Ta identiteta seveda terja, da idealna monada očeta, ki je v realni monadi sina predstavljena kot v odnosu do nje, vključuje tudi idealno razmerje do monade sina, tako da imamo opraviti z neskončnim nizom reflektiranja že reflektiranega. V obeh monadah je skratka predvideno mesto za drugo monado, zato je vsaka že v svoji notranjosti dejansko v odnosu do celotnega sveta oziroma ona sama je celotni svet. Če bi skratka obravnavali zgolj njeno notranjost, bi morali ugotoviti, da je v njej realno obstoječe idealno razmerje do zunanjih substanc, ki realno oziroma za Boga v njegovem harmoničnem pogledu obstajajo natanko v takšni kvaliteti. Če to apliciramo na neprostorsko kapljico vode, se torej tudi tukaj izkaže, da je v sami njeni notranjosti, v njenih notranjih določitih vsebovana njena numerična različenost od vsake druge zgolj možne substance, ki se nam lahko kaže kot prostorsko različna. Med notranjimi in zunanjimi določili vlada popolna korelacija, zato je tudi vseeno, če jo obravnavamo kot prostorsko pojavnost ali kot neprostorsko realno substancno. In Kant je, kot rečeno, to vsekakor vedel: »Notranja določila so *affectiones*, zunanja *relationes*. Prvega vzroka *relationes* niso *affectiones*. Vsakega ustvarjenega bitja *relationes* so *affectiones*; njihove relacije se ne morejo menjati (variacija) brez njihove notranje spremembe (mutacija).« (Ref. 5225, Ak. A., XVIII, str. 124.) V primeru dveh kapljic vode je Kant preprosto pomešal razloček med notranjim in zunanjim, ki je v tem oziru irelevanten, ter nasprotje med abstraktnim pojmom in konkretnim zorom. Ker je pojem v marsikaterem oziru nedoločen, načeloma velja za več različnih predmetov, ki vsi enako vsebujejo tista določila, ki jih predpisuje pojem, in tudi še druga; toda ko je enkrat celovita določitev dosežena oziroma dana, je vsako dodatno določilo nemogoče in vsako mnoštvo *logično* izključeno.

26. Ref. 5221, Ak. A. XVIII, str. 122-123.

Ker se sinteza mišljenja odvija v skladu s kategorijami, ki izražajo logične in toliko nujne zakone razuma, mora biti vsaka dejansko izpeljana povezava prav tako nujna. Kot je razvidno iz prikaza analogij izkustva, je le pod predpostavko nujnega razmerja mogoče določiti objektivno časovno zaporedje med danimi pojavi. Čeprav v tem trenutku na empirični ravni še ne moremo uvideti konkretne kvalitete tega kavzalno določenega razmerja, lahko že na podlagi apriornih razlogov sklepamo, da med njimi obstaja taka *necessary connection*. Tudi sicer je edino znamenje objektivnosti naših spoznanj v tem, da so povezana med seboj v skladu z zakoni razuma. »Z eno besedo: objektivno veljavno in nujno veljavno je eno. Kar lahko rečem o objektu, mora biti nujno.«²⁷ Naj bo predstava določena delno ali v celoti, mora biti vsako določilo, ki pretendira po objektivnem statusu, nujno. In ker je vir vseh predstavnih določil v sintezi izvirno danih čutnih vtisov, ta pa je vselej objektivna, nam je sploh vsako določilo dejansko najprej dano kot nujno.

»Vse določeno je nujno, nedoločeno naključno.«²⁸

Nujnost ni le empirični kriterij, po katerem bi razlikovali med subjektivnim in objektivnim v naših predstavah, temveč ima svoj transcendentalni razlog v tem, da sama sinteza mišljenja že skozi svoj uspeh vse svoje proizvode predstavi kot podvržene nujnosti. Pri tem ne gre zgolj za že omenjeno okoliščino, da se kategorialna sinteza odvija v skladu z logičnimi zakoni razuma, odločilen je že sam obstoj sinteze. Ker namreč ta nima nobenega drugega temelja kot samo sebe, ker postavlja svoja določila iz nepredstavnega kaosa čutnih danosti, so vse njene pojmovne opredelitve na predstavnih ravni ustvarjene iz nič. Pojemovna razmerja med rečmi v svetu ne obstajajo pred sintezo in jih tudi ni mogoče primerjati z nečem neodvisnim od nje. Zaradi tega je odnos med lastnostmi reči in njihovimi medsebojnimi razmerji ravno nasproten: s Kantovega stališča nimamo najprej opraviti z rečmi, ki bi jih v naslednjem koraku povezovali med seboj, kjer bi se potem

27. *Refl.* 5915, Ak. A. XVIII, str. 383. - Cf. tudi *Refl.* 5918 (Ak. A. XVIII, str. 384): »Kar je dano v izkustvu, je ravno s tem mišljeno pod zakoni, potemtakem kot nujno.« - *Refl.* 6413 (Ak. A. XVIII, str. 709): »Kajti vse, kar je določljivo skozi izkustvo, je nujno, ker drugače povezava zaznav ne bi bila objektivna. Logična naključnost je vendarle fizična nujnost.«

28. *Refl.* 6392, Ak. A. XVIII, str. 703.

zastavilo vprašanje, ali je ta njihova povezava naključna ali nujna, temveč so nam reči izvirno dane prav skozi svoje odnose do drugih reči. Reč sama ni nič drugega kot središče, v katerem se stekajo takšna in drugačna pojmovna razmerja; s tem pa je že vnaprej določeno, da je njihova povezava nujna, saj so prav ta razmerja, ki sama niso utemeljena v čem drugem kot sintezi, temelj njihove konsistence. Z nekega absolutnega stališča bi svet zato lahko bil drugačen, kot dejansko je, vendar je zaradi svojega izvora v sintetični dejavnosti mišljenja po nujnosti takšen, da je povezava reči v njem nujna. Ker pa nadalje to absolutno stališče za nas ni dosegljivo, temveč je spoznavajoči subjekt že za logično rabo mišljenja odvisen od materialnih danosti čutov, je ta notranje nujni svet nujno tudi edini. Naj se sliši še tako paradokсно, je od tod Kant sklepal, da mora biti vse izkustveno spoznanje tako, da se je mogoče do njega dokopati po apriorni poti.²⁹

Pojmi možnosti, dejanskosti in nujnosti se skratka ne nanašajo na ločene sfere bitnosti, ki bi imele vsaka svoje posebno področje in lasten obseg, ampak izražajo le vedno bolj razdelano analizo istega. Ta nekaj se nam sprva kaže zgolj kot možen, kolikor je neprotisloven, vendar se zanj izkaže, da je tak lahko le kot dejanski; tu je slednjič tudi nujen, saj zadobi status nečesa objektivno obstoječega le pod pogojem, da je vpet v kavzalno nujno mrežo reči, in ker po drugi strani že iz nepogojenosti sinteze izhaja, da so njena določila nujna. Razlog za nasprotno prepričanje, ki je skupno tako tradicionalnim metafizikom kot naravni zavesti, je v tem, da oboji izhajajo iz danosti abstraktnega pojma in potem iščejo dodatne pogoje, ki iz njega naredijo nekaj dejanskega in potem tudi nujnega, ne da bi upoštevali, da je dejanska in za človeka kot končno bitje edino možna pot, skozi katero se pojem kot obča predstava šele vzpostavi, obratna. Da bi sploh lahko dobili v roke logično možni pojem, nam morajo biti njegova določila najprej dana kot dejanska v izkustvu. Ker pa so v njem že vpeta v pogojno nujno naravno

29. Cf. npr. *Refł.* 5196 (Ak. A. XVIII, str. 115): »Vse je nujno, sploh ali pogojno. Vse mora izhajati iz občega kot nekaj posebnega; vse se da spoznati a priori.« - *Refł.* 5208 (Ak. A. XVIII, str. 118): »Zato bo vse, kar nam bo le lahko znano a posteriori (skozi čute), stalo pod običnimi pogoji pojma, tj. bo v skladu s pravili, skozi katera je možno, da dobimo pojme o rečeh in vse povežemo s pojmi reči in jim jih podredimo. Potemtakem se bo vse pojavljalo tako, da mora obstajati možnost, da to spoznamo a priori.« - *Refł.* 5193 (Ak. A. XVIII, str. 114): »Vse se mora dati spoznati a priori, tj. iz dejanja duha, pod katerega je postavljena kaka povezava.«

nujnost, kjer je kot negativni kriterij same zaznave pogoj pogojne nujnosti vselej že izpolnjen, je ta dejanski predmet ravno s tem tudi vselej že nujen.

»Ali je polje možnosti večje kot polje, ki vsebuje vse dejansko, to pa zopet večje kot množica tistega, kar je nujno, to so izkrivljena vprašanja, in sicer vprašanja, katerih rešitev je sintetična, o katerih pa lahko razsodi edino um; kajti ta vprašujejo nekako po tem, ali vse reči kot pojavi v celoti sodijo v skupek in kontekst enega edinega izkustva, od katerega je vsaka dana zaznava le del, ki torej ne more biti povezan z nobenimi drugimi pojavi, ali pa lahko moje zaznave lahko sodijo k več kot enemu možnemu izkustvu (v njegovi obči povezanosti). ... Da pa je v celoviti povezanosti s tem, kar mi je dano v zaznavi, možen drugi niz pojavov in da je potemtakem možno več kot eno edino vseobsegajoče izkustvo, tega se iz tistega, kar je dano, ne da sklepati, in brez tega, da je karkoli dano, še toliko manj; kajti brez snovi se nasploh ne da misliti čisto nič.«³⁰

Logična in realna raba

Obravnava razločka med mišljenjem in spoznanjem nas je peljala skozi ovinek logične in realne možnosti, kjer se je izkazalo, da je temeljna razlika med njima v abstraktnosti enega in konkretnosti oziroma celoviti določenosti drugega. Ker mora mišljenje tudi za logično rabo dobiti material od nekod drugod, se je začetni razloček nazadnje sprevrgel zgolj v stopnjo logične kompleksnosti, ki je v njenem določenem aspektu lastna kaki predstavi, tako da se nam je možnost zvedla na dejanskost, ta pa zopet na nujnost. V redu stvarnega obstoja med temi tremi pojmi ni razlike. Še več, kolikor sinteza mišljenja poteka od spodaj navzgor in ne obratno, je potrebno prav v nujnosti izkustvenih določil videti temelj same možnosti, ki ni nič drugega kot pohabljen abstrakcija dejanske nujnosti. Toliko pa postane naša slika problematična - in sicer natanko kot poskus utemeljitve razločka med mišljenjem in spoznanjem -, saj se na ta način zdi, da vsako mišljenje neposredno ali vsaj potencialno sovpadе s spoznanjem, medtem ko je nasprotno videti, da za golo mišljenje noumenalne sfere ni več legitimnega mesta. Še zlasti vprašljivo se v tem oziru izkaže Kantovo vztrajanje, da

30. KrV, B 282-283 A 230; B 284 A 231-232.

kategorije kot čisti razumski pojmi niso omejene s čutnimi pogoji in jih zato načeloma lahko uporabimo tudi za mišljenje reči na sebi.

Kot bomo videli, se bo navedene teze vse do zadnjega držal pečat paradoksnosti. V zvezi z nevarnostjo zlitja mišljenja in spoznanja pa je na tem mestu dejansko potrebno uvesti neko distinkcijo, ki smo jo doslej zanemarili, čeprav v naši razpravi seveda ni mogla biti povsem odsotna. Pojem mišljenja ima namreč pri Kantu dvojen pomen, ki ju je potrebno za razumevanje obravnavanega razločka skrbno ločevati in katerih paralelnost je hkrati odločilna za uspeh njegovega projekta. Sledeč standardnemu pojmovanju Kant sprejema definicijo, da je mišljenje zmožnost pojmov oziroma pravil. V skladu s tem se mišljenje zvede na zmožnost manipulacije predstav, njihove analize, razgradnje, s katero iz danih pojmov dobimo vedno bolj obče predstave, in po drugi strani njihovega povezovanja, kjer se iz že oblikovanih predstavnihih opredelitev ustvarijo nove pojmovne zveze. V obeh primerih gre za nekakšno instrumentalno rokovanje z zalogo danih določil, za preprosto aplikacijo formalnih logičnih postopkov. Toliko je to opravilo tudi povsem mehanično in bi ga enako lahko izvajal stroj. Zanj je nadalje značilno, da se vselej odvija na ravni golih pojmov, se pravi v območju pojmov, ki niso povezani z zori. Če predpostavimo, da so bila izhodiščna določila realno možna in so torej imela status spoznanja, bo tudi njihova nadaljnja manipulacija ohranila objektivno veljavo, kolikor bodo v morebitnih novih povezavah upošteevane vse zahteve logičnih zakonov in bodo potegnjeni samo takšni sklepi, ki jih je mogoče analitično izpeljati iz njih. Toda ker je mišljenje svobodno, prisotnost zora pa mu ne postavlja omejitev glede nedopustnih povezav, se bo prav lahko zgodilo, da tako nastale poenotitve ne bodo več imele realne vrednosti. Tedaj se bo mišljenje pač sprevrglo v goli pojem brez ustreznega zora in s tem brez realnosti. Pravzaprav je ta položaj tipičen za mišljenje v tem pomenu, saj je kot ločeno od zora ne glede na morebitno objektivnost vselej *zgolj* misel in *goli* pojem. Ta funkcija razuma je torej istovetna s tistim, kar običajno razumemo pod mišljenjem nasploh kot sposobnostjo za rokovanje s predstavami v skladu z zakoni logike. Kant ga v tej funkciji imenuje logična raba razuma.

Toda če v okviru standardnega pojmovanja logična raba izčrpa vso dejavnost razuma in je toliko identično z mišljenjem kot takim, Kant uvede nov premislek. Logična raba se ne sprašuje, na kakšen način se vzpostavijo prva določila, ki tvorijo material za njeno dejavnost, in kako se te značilnosti

sploh lahko skladajo z njenimi zahtevami. Ta določila si preprosto pusti dati. Nasprotno je Kant uvidel, da nobeno pojmovno določilo ne more biti dano, če ni bilo pred tem že obdelano skozi dejavnost mišljenja: kakor so pojmi brez zora prazni, so zori brez pojma slepi, brez spontane sinteze ostanejo brez sleherne predstavne vrednosti. Mišljenje se mora zatorej kot pogoj logične rabe udejaniti že na tej prvotni ravni čutnih danosti in iz njih narediti nekaj, s čimer lahko potem razum v naslednjem koraku prosto manipulira. Ta funkcija mišljenja v izvorni predelavi danega raznoličja, ki je po Kantu strukturno analogna z mišljenjem v njegovem običajnem pomenu, bi lahko na splošno imenovali realna raba razuma. Pod to oznako je sicer poudarjena zlasti njena primarnost v odnosu na logične funkcije, kolikor so šele skozi njo prvič dana določila za logično rabo in jim šele ona podeli realno vrednost; hkrati pa jo Kant označuje tudi kot sintetično, saj je njena sinteza predpostavka vsake možne analize, in transcendentalno, kolikor je ta funkcija v splošnem nujni pogoj spoznanja. Obe funkciji sta sicer enako spontani in obe izključno formalni, vendar je v vsakem primeru logična raba razuma pogojena skozi realno in v slehernem določilu, ki ga uporablja, v celoti odvisna od predhodne sintetične aplikacije mišljenja.

»Logična dejanja so *actus*, skozi katera *respective* postavljamo in urejamo med seboj *data* za predstave reči. Na ta način dobijo predstave logične funkcije. Realna funkcija obstoji v načinu, kako postavimo kako predstavo samo po sebi; torej je to neko dejanje (*a priori*), ki korespondira vsakemu *dato* (*a posteriori*) in skozi katero to postane pojem. Ta dejanja so viri, iz katerih postanejo možna logična dejanja. Od tod izvirajo vsa spoznanja, kako namreč lahko zajamemo *data* in samemu sebi formiramo nekaj, kar se imenuje spoznanje. ... Torej so realne funkcije temelj možnosti predstave stvari in logične funkcije temelj možnosti sodb in potemtakem spoznanj.«³¹

Določila, ki jih mislimo kot vsebovana v kakem pojmu, so navzoča v njem le pod pogojem, da jih je razum v svoji izvorni sintetični dejavnosti postavil vanje. Zaradi tega lahko logično rabo razuma obravnavamo tudi kot nekakšen posnetek realne, in kolikor ostanemo pri tem, bo mišljenje v celoti sovpadlo z objektivno veljavno vednostjo, saj je realna raba razuma prav sinonim za spoznanje. Ker se ta odvija na ravni izvorne predelave čutnih danosti, bodo njeni rezultati po definiciji izražali nekaj dejansko obstoječega v njegovi nujni

31. *RefI.* 4631, Ak. A. XVII, str. 615.

korelaciji z drugimi rečmi. Toda čeprav je moralo biti vsako pojmovno določilo proizvedeno v realni rabi in čeprav je potemtakem to vselej v nekem smislu realno, se tukaj v zvezi s spoznanjem zariše neka težava, kolikor mišljenja v njegovi predelavi čutnih danosti vendarle ne moremo povsem poistovetiti z načinom delovanja logične manipulacije pojmov. Pravo mesto realne rabe je namreč pred oblikovanjem pojmovnih določil, tako da je ta funkcija tedaj, ko se zavedamo kake predstave, že za našim hrbtom. Realna raba kot predhodna logični za nas sovпада s stvarjo samo.

»V logični rabi razuma je pojem pred rečjo, v transcendentalni pa reč pred pojmom.«³²

Dejanska geneza pojma poteka od spodaj navzgor, od reči oziroma realne rabe razuma do končno oblikovane abstraktne predstave, vendar je iz strukturnih razlogov ta pot za nas v zavedni obliki prepovedana. Ker se zavest vzpostavi šele ob enkrat oblikovanem pojmu, je nam na voljo edino pot navzdol, tako da je s stališča spoznavajočega subjekta njegovo eksplicitno izhodišče tisto, kar v resnici tvori končni rezultat sinteze. Njegovo zavedno mišljenje se vselej odvija na ravni logične rabe razuma, in prav tukaj se odpre prostor za diskrepanco med zgolj logično in realno možnostjo oziroma med golim mišljenjem in spoznanjem. Če je v logični rabi povzet zgolj tisti rezultat, ki je bil udejanjen že na ravni izvorne predelave čutnih danosti, potem bo mišljenje tudi v svoji eksplicitni obliki izražalo le realno možne oziroma dejanske reči. Toda ker jih lahko razum načeloma postavi tudi v nove povezave, ki niso potrjene z realno rabo, saj ta v zavednem mišljenju ni navzoča kot korektiv, se bodo lahko oblikovali tudi pojmi, ki kljub parcialno vzeto realni vsebini ne izražajo nič dejanskega. V vsakem primeru se nam logično mišljenje kaže kot gola konkluzija brez premis, ki jih je potrebno za validacijo spoznanja vselej dostaviti. Povedano drugače, za potrditev objektivne veljavnosti kakega pojma, ga je potrebno zvesti nazaj na realno rabo razuma in preveriti, če so bile v njej zares udejanjene tiste povezave, ki so mišljene v tem pojmu.

Ni težko opaziti, da se Kantov postopek tukaj močno približa tradicionalni empiristični zahtevi po zvedbi abstraktnih predstav na empirične čutne vtise, iz katerih izhajajo. Prav tako je razvidno, da empirični pojmi ne morejo biti

32. *RefI.* 6025, Ak. A. XVIII, str. 427.

brez sleherne vsebine, saj je bila ta lahko dana le na ravni realne rabe razuma, tako da pravzaprav nikoli ne morejo izražati nekaj brez slehernega pomena, temveč le realno nemožnost oziroma dejstvo, da v njegova povezava še ne bila empirično izpričana. Toliko nam pri njih izkustvo tudi omogoča enostavno preverbo realne možnosti ali nemožnosti. In slednjič se kot tako ali drugače izpeljani iz izkustva empirični pojmi nanašajo zgolj na pojavne reči, medtem ko je sleherni poskus njihove aplikacije na noumenalne entitete že vnaprej obsojen na neuspeh oziroma prav na nesmisel. Vse drugače pa je s tako imenovanimi čistimi pojmi oziroma kategorijami, ki jih v njihovem pravem pomenu ni mogoče zvesti na tako imenovane čutne vtise. Kako torej tedaj kategorijam podeliti realen pomen in na kakšen način hkrati zagotoviti njihovo vsaj logično aplikabilnost na reči na sebi?

Pomenljivo je, da za razliko od običajnega postopka, kjer dobita dve vprašanji svojo rešitev istočasno v skupnem izvoru, Kant tukaj dejansko mora ponuditi dva različna odgovora, ki sta povezana le posredno. V zvezi s prvim vprašanjem je enako kot pri empiričnih pojmih potrebno uporabiti distinkcijo med realno in logično rabo, pri čemer je bistvena razlika v tem, da pri realni rabi tokrat ne merimo toliko na njen rezultat, temveč v prvi vrsti prav na to dejanje samo.

»Nekateri pojmi so abstrahirani od občutkov, drugi zgolj od zakona duha za primerjavo, povezavo ali ločevanje abstrahiranih pojmov. Izvor slednjih je v razumu, prvih v čutih. Vsi pojmi te vrste se imenujejo čisti razumski pojmi, *conceptus intellectus puri*. Resda lahko poženemo te dejavnosti razuma in se ovemo določenih pojmov o občih razmerjih abstrahiranih idej v skladu z zakoni razuma le ob priložnosti čutnih občutkov; in tako tudi tukaj velja Lockovo pravilo, da brez čutnega vtisa nobena ideja v nas ne postane jasna; *notiones rationales* vsekakor izvirajo iz občutkov in jih je mogoče misliti le v aplikaciji na od njih [sc. občutkov] abstrahirane ideje, vendar pa ne ležijo v njih in niso abstrahirani od njih.«³³

Navedena refleksija izvira sicer iz zgodnjega obdobja, kjer transcendentalno raven izkustva še ni bila eksplicitna, vendar lahko že tu zasledimo elemente, ki bodo pozneje v nekoliko modificirani obliki sestavljali temelje kritične zgradbe. Kant najprej omenja empirične pojme, ki so abstrahirani od občutkov oziroma, kot se bo to glasilo v kritični formulaciji, iz rezultatov realne oziroma transcendentalne dejavnosti razuma v predelavi

33. Refl. 3930, Ak. A. XVII, str. 352.

čutnih vtisov. Za razliko od tega pa čisti razumski pojmi ne povzemajo vsebine čutnih vtisov, temveč izražajo povezovalno zmožnost razuma samo, ki se udejani v postavljanju odnosov med prvotno danimi predstavami. Te so v okviru predkritične koncepcije že same po sebi abstraktni pojmi, vendar se s transcendentalnega stališča, ki ne dovoljuje nobenih neodvisno danih predstavni enotnosti, zreducirajo na golo kaotično prisotnost nepredstavni čutnih vtisov. Toliko pa se dejavnost razuma s svojimi primerjavami, povezavami in ločevanji prestavi na predpojmovno sfero predelave čutnih vtisov, tako da zadobijo kategorije svojo pravo mesto aplikacije prav v tej relacijski dejavnosti sami in so tudi kot predmetni pojmi v prvi vrsti izraz te dejavnosti.

»Transcendentalni pojmi ne predstavljajo reči, temveč *actus* razuma, narediti sintetične pojme reči.«³⁴

Seveda lahko kategorijam ustrezne pojme obravnavamo tudi kot predikate reči in rečemo, da je neka stvar vzrok druge ali da neka reč *ima* določeno velikost, vendar je pri tem potrebno upoštevati, da je ta pomen deriviran. Kajti reč ima neko velikost le zato, ker je bila njena sinteza izvedena skozi sukcesivno dodajanje elementov v kategoriji velikosti, tako da so v rezultatu te sinteze poleg materialnih momentov shranjene tudi značilnosti, ki izhajajo iz te dejavnosti same. Kategorija velikosti se skratka najprej nanaša na samo sintezo predmeta in šele pozneje in pogojno na dejstvo, da ta predmet ima neko velikost. Edino v prvem pomenu gre za transcendentalni in čisti pojem, medtem ko imamo v drugem pravzaprav opraviti z empirično predstavo kot izkustveno dano značilnostjo pojavne reči.

V tem pa je vsebovan le odgovor na možnost objektivne realnosti kategorij. Njihov pomen izhaja iz realne rabe razuma v sintezi čutnih danosti, in če sedaj pritegnemo še ugotovitev, da je sleherna logična raba pogojena s predhodno realno, da imajo pojmi le tisti smisel, ki jim je podeljen na ravni predelave vtisov, potem se niti logična aplikacija kategorij ne more raztezati dlje kot na predmete možnega izkustva. Onstran tega bi ne bile zgolj miselne forme, ki bi imele le logičen pomen, temveč bi se enako kot empirični pojmi sprevrgle v prazno besedo. Oziroma bolje, ker je v njih neposredno vgrajena dimenzija čutnosti, bi vsak poskus njihove aplikacije na reči na sebi proizvedel protislovje, iz česar bi izhajalo, da se s kategorijami noumenalnih

34. Refl. 2857, Ak. A. XVI, str. 548.

entitet ne da niti misliti. Prav zaradi tega je potrebno za prikaz možnosti univerzalne logične rabe kategorij navesti dodatno, drugačno utemeljitev. V ta namen se Kant skliče na premislek, ki je v nekem smislu ravno nasproten od tistega, ki smo ga uporabili v podkrepitvi realnega pomena kategorij. Kategorije namreč niso zgolj transcendentálni pojmi, ki so potrebni za sintezo čutnih danosti, temveč imajo svoj neposredni izraz, še več, svoj prvi izvor v logičnih funkcijah sodb. Do njih smo se dokopali tako, da smo preučili formalno dejavnost razuma pri povezavi predstav v različne vrste enotnosti sodbe. Ta dejavnost pa se odvija brez čutnih danosti, na ravni, kjer so pojmi že oblikovani in je realna raba razuma že opravila svoje, zato lahko kategorije prejmejo svoj pomen tudi neodvisno od čutnih vtisov. Tedaj je torej v njih utelešen le pomen, ki izhaja iz logičnih zakonov razuma, ki so po predpostavki občeveljavni, tako da kategorije za svojo smiselnost niso omejene s čutnimi zori in merijo na predmete nasploh, naj bodo dani v zoru ali ne. Toliko pa lahko z njimi mislimo tudi reči na sebi. Provizorično povzemimo ta razložek z Adickesom, ki mu moramo tudi tukaj priznati pionirsko vlogo.

»Upoštevati je treba, da ima beseda *kategorija* pri Kantu *dvojen* pomen. - Enkrat predstavlja pojmovni izraz za sintetične funkcije naše transcendentalne apercipcijske enotnosti, preko katerih zaznavni material povežemo, poenotimo in ga oblikujemo v predmete; drugič pa meri na rezultate te dejavnosti. ... Pri tem drugem pomenu se sploh ni potrebno sklicevati na sintetične funkcije. Kant vendar sam pripominja, da so kategorije čisti a priori dani pojmi, 'ki imajo svoj sedež in izvor v čistem razumu neodvisno od vsega zora, le v zmožnosti mišljenja', in te kategorije zato niso omejene na pojave.«³⁵

35. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, op. cit., str. 57-58. - Adickes v tem delu zagovarja obstoj reči na sebi in legitimnost take teze znotraj transcendentalnega idealizma. Na tej poti predstavlja največjo oviro domnevna omejenost kategorij na predmete možnega izkustva, ki jo je Kant večkrat izrazil v obliki trditev, da se legitimna raba kategorij razteza le na empirično sfero in da jih ni mogoče aplicirati na reči na sebi. Adickes v zvezi s tem najprej ugotovi, da v *Kritiki čistega uma* obstaja niz nasprotnih izjav, nakar s pretanjenostjo tekstovno analizo pokaže, da je v standardni tezi o omejenosti kategorij pod legitimno rabo in aplikacijo vselej mišljena aplikacija z namenom spoznanja. »Torej je potrebno na načelni ravni razlikovati *absolutno* in *relativno* brezpomenskost oz. neaplikabilnost kategorij z ozirom na transcendentno: prva je v tem, da imajo kategorije kot goli pojmi sintetičnih funkcij lahko smisel in pomen le v aplikaciji na zore, druga pa v tem, da kot čisti razumski pojmi, ki merijo na reči nasploh (naj so to pojavi ali reči na sebi) ter na njihove lastnosti in razmerja, na sebi bivajoče sicer lahko *mislijo*, vendar ga ne morejo *spoznati*.« (*Ibid.*, str. 84.) »Zatrjevana neprimernost kategorij lahko zato obstoji le v tem, da same po sebi niso sposobne priskrbeti nam *določenega* pojma noumenona.« (*Ibid.*, str. 141.) S tem postane reči na sebi dovoljeno obravnavati celo kot vir afekcije, ki v naših čutih proizvedejo prvo raznoličje, in zanje uporabiti kategorijo vzročnosti, le de je ta tedaj seveda čista oziroma neshematizirana, reči na sebi označuje le kot pogoje, brez katerih se prvega raznoličja ne da niti misliti.

V grobem bi lahko dejali, da razloček med obema pomenoma oziroma funkcijama razumskih pojmov sovpaše z distinkcijo med čistimi in shematiziranimi kategorijami. Prve izhajajo iz logičnih funkcij sodb, druge imajo svoj izvor v aplikaciji na zore. Tako čista kategorija substance izraža subjekt, ki ne more biti predikat, medtem ko se v shematizirani obliki oziroma kot rezultat sintetične dejavnosti prevede v pojem nečesa, kar vztraja skozi čas. Enako kategorija vzroka v svoji čisti logični obliki ustreza pojmu pogoja oziroma uteleša razmerje enostranske pogojenosti med dvema entitetama ali sodbama, medtem ko so kot shematizirana sprevrže v pojem nečesa, česar postavitvi vselej sledi nekaj drugega. Obakrat lahko prvo obliko kategorij, v katerih pridejo do izraza le obča logična razmerja, apliciramo tudi na reči na sebi, saj tudi v noumenalni sferi, kakor je denimo prikazana v Leibnizovi monadologiji, veljajo isti logični zakoni. Vendar ti čisti pojmi razuma ne morejo pretendirati po statusu spoznanja, ker jih zgolj z razumom ne moremo prignati do celovite določitve. Za to jih moramo povezati z zorom, kjer pa jih moramo zaradi njemu lastnih omejitev podvreči shematizaciji, tako da je dopustna aplikacija kategorij z namenom spoznanja veljavna le za sfero pojavnosti.

To to se lahko torej vsaj načeloma strinjamo z Adickesom. Vseeno pa se primer kategorij izkaže za kompleksnejšega, kolikor je za razliko od Adickesa, ki obravnava le dve različni funkciji, dejansko potrebno upoštevati vsaj tri pomene. Kot je razvidno iz navedenega citata, je za Adickesa čista kategorija razuma rezultat sintetične dejavnosti razuma v povezavi čutnih danosti, ki jo obravnavamo ločeno od njenega empiričnega udejanjenja. Vendar pa tedaj ta kategorija ravno ni čista, saj je kot povezana s pogoji zrenja že shematizirana in kot izvedena iz realne rabe razuma že omejena na čutne danosti. Kategorija, ki jo pridobimo iz te rabe, je po svojem možnem pomenu podvržena enakim kriterijem kot ostali empirični pojmi, zaradi česar *te* kategorije tudi *ni* mogoče uporabiti za mišljenje reči na sebi. V ta namen je uporabna le druga kategorija, ki neposredno sploh ni povezana s sintezo čutnih danosti, temveč ima svoj izvor v oblikovanju sodb iz že vzpostavljenih predstavni enotnosti. Nobena od teh dveh kategorij, ki sta vselej že rezultat neke druge dejavnosti, pa slednjič ni istovetna s kategorijo kot funkcijo enotenja čutnih vtisov.

Če hočemo popoln spisek oblik in pomenov, v katerih nastopajo kategorije, moramo torej upoštevati tri (ali morda celo štiri) momente v

kompleksnem sklopu realne in logične dejavnosti razuma ter njenih rezultatov. Temeljno mesto kategorij je vsekakor v izvorni povezovalni dejavnosti razuma, kjer po Adickesu pridejo do izraza sintetične funkcije naše transcendentalne apercpcijske enotnosti. V tem smislu kategorije ne predstavljajo pojma, temveč zastopajo funkcijo enotenja oziroma prav izvorno dejavnost samo, iz katerega pojem šele nastane. Tako nastali empirični pojem ima sedaj med svojimi značilnostmi tudi tiste, ki so posledica formalnega enotenja v modusu kategorij, zaradi katerih denimo pravimo, da ima reč velikost, vzročnost, enost ipd. Vse te lastnosti so empirične, tako da lahko te pojmovne značilnosti, ki so prisotne kot sestavine reči, obravnavamo kot kategorije v empirični obliki. Razlika med prvimi in drugimi je analogna z razločkom med realno in logično rabo razuma, ali bolje, medtem ko prve naravnost sovpadajo z realno rabo, druge tvorijo rezultate, ki imajo sami po sebi le logično vrednost in so izhodišče za logično rabo. Prav iz te logične rabe, ki sestoji iz povezovanja predstav v takšne in drugačne sodbe ter s tem posledično takšne ali drugačne nove pojme, sedaj izvira kategorija v svoji čisti obliki, kolikor v njih izrazimo le rezultat formalne plati povezovanja v obliki sodb. In če uporabimo gornjo primerjavo, bi čista kategorija po vrsti tvorila četrto, saj pred tem potrebno upoštevati še en, tretji pomen kategorije, ki je realizirana v sami dejavnost logičnega povezovanja in ločevanja pojmov.³⁶ Toliko je razvidno, da je čista kategorija pravzaprav kategorija na kvadrat, kategorija kategorije, za katero je potrebno novo sintetično dejanje in ima

36. Celotna razpredelnica, kjer kategorije najprej razdelimo po realni in logični rabi ter pozneje še v skladu z razločkom med dejavnostjo in rezultatom te dejavnosti, bi potencialnem obsegala tele štiri elemente: 1) kategorija kot realna raba razuma v sintetični predelavi čutnih danosti; 2) kategorija v svoji empirični obliki, ki je eden od rezultatov rabe kategorije v prvem pomenu oziroma njen formalni produkt; 3) kategorija kot logična raba razuma v sodbah, katere izhodišče tvorijo (empirični) pojmi; 4) kategorija v svoji čisti obliki, ki je eden od rezultatov rabe kategorije v tretjem pomenu oziroma njen formalni produkt, izražen v pojmu. - Poskušajmo to ponazoriti s primerom težkega telesa, pri čemer bomo, podobno kot to včasih stori Kant, težo obravnavali kot zmožnost oziroma silo, ki spada pod kategorijo vzročnosti. Kategorija vzroka v prvem pomenu sodeluje pri konstituciji samega težkega predmeta oziroma njegovega pojma, zaradi česar se nam ta predmet na empirični ravni kaže kot obdarjen z lastnostjo teže, ki ima svoje določene kavzalne učinke. Na podlagi tega lahko oblikujemo sodbo *Telo je težko*, ki se v razviti obliki glasi denimo *Če nosim telo, občutim pritisk teže*. Toliko so v tej logični rabi razuma zgolj eksplicirana razmerja, ki so sicer navzoča že v samem pojmu. Toda če povezavo v tej sodbi obravnavamo zgolj po formalni plati, tj. kot *Če A, potem B*, dobimo kot rezultat, izražen v pojmu, čisto kategorijo vzroka, ki je tedaj istovetna z razmerjem pogojevanja oziroma s parom pogoja in pogojenega.

torej realno vzeto drugačen izvor kot empirična kategorija. Prav tako pa je na podlagi tega očitno, da shematizirana kategorija ni izvedena iz čiste skozi misteriozni postopek shematizacije, temveč se kategorija sama vselej že shematizira v svoji aplikaciji na čutne danosti. Povedano drugače, shematizirana kategorija ni toliko čisti pojem razuma, ki bi mu dodali tako imenovane pogoje čutnega zrenja, temveč je predvsem izvedena iz empiričnega pojma, v katerem abstrahiramo od vseh materialnih čutnih danosti in se osredotočimo le na formalne momente te pojmovne enotnosti.

Obstaja sicer pot, po kateri je razloček med čistimi in pogojno rečeno empiričnimi kategorijami vendarle mogoče premostiti, če že med njima ni mogoče prikazati neposredne povezave. Kategorije kot funkcije enotenja čutno danega raznoličja smo namreč izpeljali iz logičnih funkcij sodb, in sploh je bila celotna transcendentalna dedukcija izpeljana ob predpostavki, da so tako v povezovanju predstav v sodbe kot v enotanju vtisov v pojme na delu strukturno identične funkcije. Toliko je v načeloma vseeno, če čiste pojme razuma neposredno izvedemo iz njegove sintetične dejavnosti v oblikovanju sodb ali pa se odločimo za daljšo varianto, ki pelje preko sinteze čutnih danosti do empiričnih pojmov in od tod skozi prvo abstrakcijo do shematiziranih kategorij. Tedaj bi bilo tudi irelevantno, ali določimo razmerje med čistimi in shematiziranimi kategorijami tako, da so shematizirane pridobljene iz čistih ob upoštevanju pogojev zrenja, ali pa nasprotno same čiste kategorije obravnavamo kot proizvod dodatne abstrakcije shematiziranih. Čiste kategorije bi bile po vsebini v obeh primerih enake in obakrat bi jih bilo mogoče uporabiti za golo mišljenje noumenalnih razmerij.

Dejansko se tukaj nahajamo pred neko *odločitvijo*, kjer sta obe možnosti enako dopustni, pri čemer je za Kanta navedeni predlog domala samoumeven. A vendarle poskušajmo pogledati, kakšne konsekvence potegne za seboj njegova odločitev, ki ni brez svojih težav. Kot smo že lahko ugotovili, pojmi tudi ob vedno večji abstrakciji vlečejo za seboj realni pomen iz dejstva, da so bili izvorno proizvedeni v predelavi čutnih danosti. Zaradi tega je tudi sam pojem reči, *ens*, kot najvišji rod, od katerega ni mogoče več ničesar abstrahirati, ne da bi izgubili pojem sam, mogoče obravnavati kot empiričnega. Resda v njem ni več nobenih aposteriornih oziroma empirično danih določil, vendar je ob predpostavki, da smo ga abstrahirali iz izkustvenega pojma, v katerem je vsakič navzoč kot delna značilnost in je nastal kot formalni rezultat predelave čutnih danosti, tudi njegov realni pomen

še naprej vezan na čutni zor. Enako lahko tudi kategorije, denimo kategorijo vzroka ali substance, pridobimo skozi postopek abstrakcije iz izkustvenih pojmov. Kant bo seveda dejal, da jih lahko potegnemo iz njih le zato, ker smo jih pred tem sami položili vanje. Toda to zadeve ne spremeni, saj je tedaj njihov realni pomen še naprej v celoti vezan na sintezo zorov. Kant bo ugovor sprejel in nadaljeval, da pa se vseeno do teh pojmov lahko dokopljemo tudi neposredno iz načinov enotenja v sodbah, ki sedaj nimajo več neposredne povezave s sintezo zorov. Vendar ga moramo tukaj zopet soočiti s problemom. Po Kantu so namreč pojmi natanko zaradi svojega izvora v sintezi čutnih danosti, ki je funkcijsko identična z oblikovanjem sodb, že sami po sebi »pripravljeni za sodbe«. Zaradi tega je konkretno izpeljano sodbo mogoče misliti tako kot samostojno povezavo dveh načeloma neodvisnih določil ali zgolj kot eksplikacijo v pojmu analitično že danega.

Znova vzemimo za primer sodbo *Telo je težko*, ki jo bomo tokrat obravnavali kot instanco kategorične sodbe. Po eni strani jo lahko oblikujemo tako, da vzamemo dve povsem abstraktni določili telesa in teže in ju povežemo v skladu s kategorijo substance oziroma razmerja subjekt predikat na naveden način, in tedaj bi lahko dejali, da je uporabljena kategorija dejansko čista. Po drugi strani jo lahko oblikujemo iz že danega pojma telesa, v katerem se kot rezultat sintetične poenotitve čutnih danosti nahaja tudi značilnost teže. V tem primeru uporabljeno razmerje subjekt predikat oziroma substanca akcidenca ni več čisto, temveč izhaja iz empiričnega pojma, tako da ima tudi kategorija, ki bi jo izpeljali iz na ta način pridobljene sodbe, v zadnji konsekvenci empiričen pomen: vezana je na zor. V splošnem lahko torej kategorijo, tudi če jo izvajamo iz sodb, obravnavamo kot derivirano iz sinteze zora. Ta pot je dejanska in tudi za Kanta načeloma sprejemljiva, le da bo on dejal, da obstaja še neka druga pot. Kot formalne pogoje izkustva lahko čiste kategorije, še posebej, če jih povezujemo s sodbami, obravnavamo neodvisno od izkustva in pred njim, torej a priori. Vendar bi moral Kant za pozitivno utemeljitev teh čistih kategorij imeti v mislih apriorno apriornost in ne tiste, ki je izvedena iz analize formalnih pogojev izkustva, saj so ti tedaj že posredovani skozi sintezo zorov. Brez njih izkustvo nemara res ne bi bilo možno, vendar lahko tedaj na njihovo možnost sklepamo le na podlagi njihove dejanskosti, tako da je ta apriornost pravzaprav aposteriorna. Kant bi moral skratka za doseg svojega cilja že pred izkustvom operirati s sodbami in kategorijami, vendar to prav po njegovih zagotovilih ni mogoče, saj se

človekova zmožnost mišljenja udejani šele ob prisotnosti čutnih vtisov. In če sedaj upoštevamo, da je po Kantu sleherna logična raba razuma pogojena s predhodno realno rabo, lahko iz tega izpeljemo tudi pozitiven dokaz, da je vsaj pri nas ljudeh raba kategorij tudi v sodbah izpeljana iz njihove predhodne aplikacije na čutnost. Toliko so pri nas kategorije vselej vezane na zore, ki so čutni, tako da je ves njihov pomen nazadnje neločljiv od pogojev zrenja.

Resda lahko uporabljamo tudi povsem abstraktne pojme, v katerih ni več nič neposredno empiričnega, in res so čiste kategorije vselej take, vendar je to lahko tudi posledica postopka abstrakcije. Prav tako je res, da kategorije nimajo svojega izvora v čutnih vtisih, temveč v razumu, ki jih poveže v predstavo, vendar so tedaj še naprej vezane na čutne vtise, kolikor se lahko ta dejavnost razuma udejani le ob njihovi navzočnosti. Zaradi tega a priori ni jasno, da bi se ti čisti pojmi, vključno s kategorijami, sploh lahko nanašali na noumenalne entitete, tudi če privzamemo, da bi dejansko imeli ustrezne zore. Načeloma je povsem možno, da ne bi bili aplikabilni niti na čutne zore drugih končnih bitij. V vsakem primeru pa za kategorije brez dodatne utemeljitve ne moremo trditi, da je z njimi reči na sebi sploh mogoče misliti.³⁷ Edina pot, ki nam preostane v ta namen, je tedaj samo v tezi, da je človekovo mišljenje (nemara spričo spontanosti) identično z božjim, zaradi česar se mora z njegovimi zakoni skladati vse obstoječe, tako v fenomenalni kot v noumenalni sferi. Ta nenadni obrat k Bogu, ki je na tem mestu sicer standarden, a je natanko *deus ex machina*, za transcendentalni projekt seveda ne more biti zadovoljiv, saj je njegov cilj prav v omejitvi rabe razuma na pogoje, ki so lastni nam, in v predhodni utemeljitvi vseh dopustnih trditev.

Kakorkoli že, dejstvo je, da je Kant v ogromni večini primerov to tezo sprejemal kot nekaj nevprašljivega. Kljub temu pa ne moremo mimo nekega mesta, iz katerega je razvidno, da je vsaj vedel za možnost drugačne poti.

»Kako pa je možen sam takšen čutni zor (kot sta prostor in čas), kako je možna takšna forma naše čutnosti ali takšne funkcije razuma, kot jih iz njega izpelje logika, ali kako to, da se ena forma sklada z drugo v možno izkustvo, tega mi

37. Tudi Adickes se je vsaj poigraval s to tezo. Cf. *Kant und das Ding an sich* (op. cit., str. 82): »Izrazi, da kategorije zunaj izkustva ne pomenijo nič, da niso za nobeno rabo, ... po eni strani poudarjajo, da kategorije brez zora ne priskrbijo nobenega *spoznanja*, ne podajajo nobenega *določenega* pojma objektov (da same zase ne določajo nobenega objekta) in toliko nimajo objektivne veljavnosti, po drugi strani pa tudi, da kategorije (ker so le pojmi sintetičnih funkcij) brez zora sploh niso aplikabilne, niti ne za *mišljenje* transcendentnega.«

sploh ne moremo podrobneje razložiti, ker bi tedaj morali imeti še neko drugo vrsto zrenja, kot je lastna nam, in neki drugi razum, s katerim bi lahko primerjali svoj razum, in od katerih bi vsak posebej določeno predstavljal reči na sebi; mi pa lahko ves razum presojava le skozi svoj razum in tako tudi ves zor le skozi svoj zor.«³⁸

Pomenljiva je najprej okoliščina, da razum nastopa kot nekaj, kar bi bilo potrebno dodatne utemeljitve, ki je mi nismo zmožni, in še zlasti dejstvo, da so zakoni logike obravnavani kot nekaj izpeljanega. Če to dvojje združimo, bi dobili teorijo, da logični zakoni razuma izhajajo iz razmerij, ki jih faktično realizira mišljenje v svoji izvorni aplikaciji na čutne danosti. In ker od tod izvira sleherni pomen naših pojmov, ker mi ne moremo stopiti onstran te točke, se vsako raziskovanje tu za nas neha. Zakoni razuma so takšni, kot pač so. Nemara bi lahko bili drugačni in nemara druga končna ali neskončna razumna bitja dejansko imajo drugačno zmožnost mišljenja, vendar je ta možnost za nas strogo vzeto nerazumljiva.

38. Pismo M. Herzu, 26. maja 1789, Ak. A., XI, str. 51.

Jacob Rogozinski

PARADOKS ETIKE

»Pred Zakonom stoji vratar. K temu vratarju pride mož z dežele in prosi, da bi smel vstopiti v Zakon. Vrtar pa pravi, da mu zdaj ne more dovoliti, da bi vstopil. Mož premišljuje in vpraša, ali bo lahko vstopil pozneje. Že mogoče, pravi vratar, zdaj pa ne.«¹ Tako se začne apolog, ki ga na koncu *Procesa* duhovnik pove Josephu K.-ju, da bi slednji uvidel, kako »se vara glede Sodišča«. Pripoved naj bi ponazorila neko »utvaro« (*Täuschung*), lastno »možu z dežele«, ki je prepričan, da mora biti Zakon »dostopen vsakomur in ob vsakem času« in ki vpričo vratarjeve zavrnitve, vpričo te prepovedi, ki se kaže kot odgoditev, obljuba, ostane vse življenje ujet na pragu; vse do trenutka ko, umirajoč, vpraša vratarja, kako to, da, če »vsi poskušajo doseči Zakon«, je zgolj on zahteval vstop, in dobil tale odgovor: »Tu ni mogel noter nihče drug, saj je bil ta vhod določen (*bestimmt*) samo zate. Zdaj grem in ga zaprem.« Ta enigmatična razsodba zaključi apolog. Sledil mu bo dolg razgovor med Josephom K.-jem in duhovnikom, ki se suče okoli vprašanja, ali je vratar prevaral zadevnega človeka ali ne, in ali je bil sam prevaran; razen - najbolj zaskrbljujoča hipoteza - če dvomiti v vratarja pomeni »dvomiti o Zakonu« in če tega, kar pravi, ne smemo imeti za resnično, temveč »samo za nujno« - »Žalostna misel«, odvrne K.: »s tem laž postane svetovni red«. Varati se glede Zakona tako ne bi bila ne stvar človeka ne stvar vratarja, temveč samega Zakona - njegova »laž«, utvara Zakona, utvara, da obstaja Zakon. Temna noč dvoma, trenutek nihilizma, za katerega se zdi, da zaključi razgovor. Vendar zadnja beseda pripade duhovniku, v *finalu Procesu*, kjer K.-ju razodene, glede česa se sam vara: »Sodišče noče ničesar od tebe. Sprejme te, če prideš, in odpusti te, če odideš«.

Ne bomo poskušali podati »filozofskega komentarja« nekega teksta, katerega bistra zgoščenost kljubuje vsakemu komentarju, še posebej, ker nas

1. Kafka, *Proces*, citiramo po slovenskem prevodu (prevedel Jože Udovič), Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991, str. 148. Zaradi jasnosti kasnejših izpeljav smo *Gesetz*, ki ga Udovič prevaja kot »Postavo«, prevedli z »Zakon«. Zakon (*la Loi*) stoji tudi v francoskem prevodu, ki ga citira Rogozinski. Op. prev.

sam ironično opozarja na ničnost takšnega poskusa: »Ne smeš pa preveč upoštevati različnih misli. Kar je napisano je nespremenljivo, in različne misli so samo izraz obupa zaradi tega.« Še manj bo šlo za to, da kafkovski apolog zvedemo na neko »razlago« s Kantom, čeprav številne aluzije - na »dolžnost« in na »dostojanstvo« vratarja, na »svobodno odločitev« podvreči se Zakonu, in predvsem na laž, ki bi »postala svetovni red« - nakazujejo, da bi ta tekst lahko brali *tudi* tako. Lahko pa poskusimo določiti tisto, kar v Kafkovi pripovedi ubere skupno pot z nekim kantovskim vprašanjem, ki zadeva nujnost, da »stopimo naproti« Zakonu, ki se umika in *se straži* - katerega misel se mora narediti za, kot pravi Kant, *Selbhalterin*, »varuhinjo svojih lastnih zakonov«². Umik Zakona odpira prostor predstavi, »vratarjem« - shemam ali simbolom - ki v določeni razdalji upodabljajo brez-podobo Zakona, kar vselej spremlja tveganje popačene podobe, pretvare ali »laži« vratarja, če ne celo Zakona, ki ga predstavlja. Človekovo prepričanje, da lahko pri tej straži izsili »vstop v Zakon«, ga s tem razgali, poseduje in samega sebe napravi za Subjekt Zakona, je predsodek in naivna domišljavost. Zakon si dejansko predstavlja kot *univerzalen*, »dostopen vsakomur in ob vsakem času«: kot brezčasni zakon uma, veljaven za vsa umna bitja - in kot zakon *avtonomije* - kot bo dejal duhovnik, se je zadevni človek z Zakonom povezal »prostovoljno«. Človekova naivnost je naivnost »kantovske morale«, duhovnikova zgodba pa bi lahko služila kot lepa ponazoritev heglovske kritike te morale: njene nedoločenosti, krutosti transcendentnega Zakona, »dvoumnih premeščanj« zavesti-morale, ki se v neskončnost približuje nedosegljivemu idealu. Apolog na ta način opisuje umik Zakona, ki ga predstavlja hkrati na časovni ravni, kot obljubo, katere izpolnitev je odložena za nedoločen čas - »Že mogoče, pravi vratar, zdaj pa ne« - in s prostorskega vidika, kot moro mučnega iztezanja prostora, neskončnega množenja čuvajev Zakona - »Ko gre iz dvorane v dvorano, pa stojijo pri vratih čuvaji, in vsak je močnejši od drugega«.

Vendar pa Kafkini paraboli ni nič bolj tuje kot heglovska pretenzija razveljaviti Zakon povzdigajoč ga v voljo Subjekta. Kot smo videli, pride tu do preseganja moralne vizije sveta v imenu nekega resničnega univerzalnega, neke absolutne avtonomije. Kar pa vratar razodene človeku, je nasprotno *singularnost* Zakona, posebna namembnost, napotek, »določen samo zate«,

2. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 60.

nekega zakona, ki zato nič manj ne ostane *tisti* Zakon, tisti, ki ga »vsi poskušajo doseči«, anonimni in univerzalni Zakon. Paradokсно razodetje Zakona kot posebnega klica, ki do človeka ne pride v svobodni odločitvi avtonomnega Subjekta, temveč tam, kjer na radikalen način ne poseduje samega sebe, kjer samega sebe spušča iz rok: zgolj tedaj, na predvečer smrti, opazi v temi »nekak soj«, ki prihaja skozi režo vrat Zakona. Napak bi torej bilo verjeti, da je čakal zaman ali (kot si predstavlja Joseph K.), da mu je vratar povedal »odrešujoče sporočilo«, ko je bilo že »prepozno«. Kajti Zakon se daje, se je v resnici vselej že dal tistemu, ki ga želi in čaka. Varati se glede Zakona pomeni misliti, da bi se Zakon lahko predstavil na koncu čakanja, da bi ga bilo mogoče doseči onstran vratarja in praga, in ne razumeti, da so vrata, »odprta kot zmeraj«, že Odprto Zakona; da vratarjeva obljuba ni znamenje Prepovedi, temveč poziv Možnega; da je njegov »prag« *limen*, *sublimni* kraj ali trenutek, kjer in ko se daje Zakon. In da v tem smislu njegov umik ni metafizična »transcendenca« neke Ideje ali nedostopnega ideala, niti neke moralne norme, ki obtožuje in obsoja, kajti je sam Zakon eksistence, eksistence kot Zakona, ki »noče nič«, temveč zgrabi vsakega [*chaque existant*], ko pride na svet ter ga izpusti, ko se iz njega odpravi.

Kot odmev tega paradoksnega izkustva umika Zakona v njegovo posebno namembnost, nastopajo drugi paradoksi, druge avanture mišljenja. Naj izpostavljajo nori razcep Zakona³ ali izkustvo neke posebne primoranosti onstran vsakega zakona, jih s Kafko družijo to, da se »izjasnjujejo« s Kantom, da se bolj ali manj neposredno izrekajo proti določeni kantovski doksi, ki definira vrhovno načelo dolžnosti kot univerzalni moralni zakon. In vendar, raziskujoč paradokse etike in meje ali pomanjkljivosti Zakona, so morda Kantu - in najbolj paradoksnemu pobočju njegovega mišljenja - bližje, kot so pripravljene verjeti. Kant sam označi konstitutivno gesto svoje etike kot *paradoks*: kot »paradoks metode v kritiki praktičnega uma«, za katero je značilna sprevrnitev razmerja med Dobrim in Zakonom: »da namreč pojem dobrega in zlega ne sme biti določen pred moralnim zakonom (ki bi ga moral, kot se zdi, ta pojem celo utemeljevati), ampak samo (kar je tu tudi storjeno) po moralnem zakonu in z njim«⁴. »Kopernikanskemu« prevratu razmerja med

3. Tako Blanchot, v *La folie du jour*.

4. *Kritika praktičnega uma*, citiramo po slovenskem prevodu (prevedel Rado Riha), Analecta, Ljubljana 1993, str. 64.

spoznanjem in predmetom, ki ga opravi prva *Kritika*, sledi tako neka *kopernikanska revolucija v etiki*. Kot opozarja Deleuze, je šele po tej kantovski gesti postalo mogoče govoriti o *Zakonu*, brez vsake specifikacije: Kantov »etični Zakon« je ta čista forma Zakona, katere »objekt se bistveno izmika«, ki smo ga vselej že prekoračili, ne da bi sploh vedeli, kaj zapoveduje, tako da se oba pola modernega izkustva Zakona - Sade ali Masoch, ironični upor ali perversno podvrženje - opirata na kantovsko pozicijo, da bi jo sprevrnili.⁵

Preobrat, ki ga prinaša druga *Kritika*, bi lahko imenovali para-doksen, ker predstavlja prelom z neko prvo evidenco dokse, z zdravim razumom v morali, za ločitev od katerega je sam Kant potreboval kar nekaj časa. Vemo, da so v »Kanonu čistega uma« »moralni zakoni« še podrejeni imperativu realizirati Vrhovno Dobro, in v tem smislu ostajajo zakoni Dobrega, »patološki zakoni«, podvrženi strahu in želji po sreči⁶. Napisano približno istočasno s »Kanonom«, je bilo *Predavanje o etiki* še bolj eksplicitno v tezi, da »je moralna nujnost v absolutni dobroti (*Bonität*) delovanja«⁷, kot različni od »hipotetične dobroti«, ki jo izražajo pragmatični imperativi. Toda, v tem istem *Predavanju* se je Kant znašel pred klasično definicijo moralnega imperativa, kot sta jo podala Wolff in Baumgarten: *fac bonum*. Na vprašanje, kaj je »dobro«, ki ga je treba storiti, opozarja Kant, ta imperativ ne daje nobenega določenega odgovora, in ker »dobro« tu ni nič drugega kot to, kar nalaga kategorični imperativ, »je to *nejasno* načelo hkrati *tavtološko* načelo«, ki izreka zgolj to, da »je dobro storiti, kar je dobro«, da »moram storiti, kar moram storiti«⁸. Vsa moralna načela Tradicije, od Aristotelove »prave sredine« do Wolffovega »načela popolnosti«, se po Kantu zvedejo na to »tavtologijo čistega uma«, ki je »nefilozofska in prazna«. Ta pomislek pa seveda doseže tudi njegovo lastno koncepcijo kategoričnega imperativa kot imperativa dobroti in Kanta prisili k ponovnemu premisleku razmerja med Dobrim in Zakonom. Tavtološki nekonsistentnosti tradicionalnih moral se ni mogoče izogniti drugače kot s tem, da Dobro ne nastopa več kot načelo in

5. Cf. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, UGE, 1973, str. 81-90, kot tudi »O štirih poetičnih formulah, ki bi lahko povzele kantovsko filozofijo«, v: *Philosophie* št. 9, 1986, str. 31-32.

6. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, B 832/A 804 - B 847/A 819.

7. *Vorlesung über Ethik*, Menzer, 1924, str. 18-22.

8. *Ibid.*, str. 28-32.

smoter etične primoranosti in da priznamo, da kategorični imperativ ne nalaga tega, da dobro delujemo, temveč, da delujemo iz dolžnosti, to se pravi po Zakonu. Od tod paradoks *Kritike*: Dobro ni več temelj Zakona, ampak nasprotno sam Zakon omogoča Dobro in dopušča, da objektivno določimo pojma dobrega in zla.

V podporo tej tezi najdemo v *Kritiki* dokaz prek absurda: če bi bilo drugače, če bi Zakon temeljil na predhodnem pojmu dobrega, bi slednji - ob odsotnosti vsakega intelektualnega zora nekega nadčutnega Dobrega - ne bil nič drugega kot čutna dobrobit, sreča: bil bi lahko »le pojem o nečem, česar eksistenca obeta ugodje«, ob tem da je »zgolj od izkustva odvisno, da dožene, kaj je neposredno dobro ali zlo«⁹. Etično nasprotje med dobrim in zlim se tako razvedeni v psihološko razliko - nestalno in negotovo - med ugodjem in neugodjem, ki etiko prikrajša za vsak objektivni kriterij razsojanja. Na ta način se dogmatizem neke morale, ki se uravnava po Dobrem, nujno sprevrne v praktični empirizem, v nihilizem. *Kritika* bi tako razkrila »vzrok vseh zablod (*Verirrungen*) filozofov o najvišjem načelu morale«¹⁰: namesto da bi izhajali iz čiste forme zakona, so »iskali predmet volje, da bi iz njega naredili materijo in temelj Zakona« in »kamorkoli so že umeščali ta predmet ugodja (*Gegenstand der Lust*), ki naj bi predstavljal najvišji pojem Dobrega, v srečnost, v popolnost, v moralni občutek ali v Božjo voljo, njihovo načelo je bilo vselej heteronomija in neizogibno so morali trčiti ob empirične pogoje moralnega zakona«. Temelj vseh »predkopernikanskih« moralnih doktrin, njihovo nekonsistentno načelo, ki jih je vodilo v nihilizem, je torej *heteronomija*: podvrženje volje nekemu »praktično materialnemu določujočemu načelu«, zunanjemu čisti formi hotenja, in podreditev *samega Zakona* neki prvotnejši instanci, katere derivat bi bil Zakon.¹¹ Temu se zoperstavlja etični princip *avtonomije*, ne le kot avtonomije volje, ki se svobodno podvrže Zakonu, ki ga pri(po)zna kot svojo formo in svoj Zakon, temveč tudi, radikalneje vzeto, kot »avtonomija načela moralnosti«, prvotno samo-dajanje [*auto-donation*] Zakona v *faktumu*.

Morale Tradicije, naj so še tako raznolike, se avtorizirajo z neko enotno gesto, z enako podreditvijo Zakona nekemu »višjemu« Načelu. Vse

9. *Kritika praktičnega uma*, str. 59.

10. *Ibid.*, str. 65.

11. Cf. tabelo »materialnih določitvenih razlogov« (heteronomnih), ki predstavljajo temelj celote tradicionalnih moralnih nauk od Grkov dalje (*Kritika praktičnega uma*, str. 42).

predpostavljajo, da dajanje-Zakona [*donation-de-Loi*] ni samo-dajanje [*auto-donation*]; da, rečeno s Heideggrom, ni Zakon tisti, ki »daje zakonom moč biti zakoni«¹². V tem smislu ni pomembno, ali se heteronomna instanca, iz katere izhajajo zakoni, predstavlja kot Ideja Dobrega, Božji Um, Volja človeškega Subjekta, ali pa kot resnica biti: kar šteje na tej ravni je zgolj ta temeljna odločitev, ta nasilna gesta, s katero je dar [*don*] Zakona iztrgan Zakonu, prepuščen neki »izvirnejši« instanci, nekemu Zunaj-Zakona, ki si prilasti moč narediti-zakon. V tem bomo torej videli različne oblike istega podvrženja, istega popačenja Zakona. Pod vladavino heteronomije je dejansko pervertiran sam pomen »zakona«. To, kar imenujemo »Zakon«, ima več pomenov, glede na jezike, obdobja, konfiguracije mišljenja, v katerih se izjavlja. Vzemimo na primer klasično definicijo *lex*, ki jo poda Tomaž Akvinski: »Zakon je pravilo in merilo dejanj, ki predpisuje ali prepoveduje delovanje. Beseda prihaja od glagola 'vezati', in dejansko zakon vzpostavi neko primoranje v redu delovanja. Toda, pravilo in merilo človeških dejanj je um (...). Zato zakon pripada redu uma.«¹³ V *quaestio*, ki sledi, nadalje precizira, da »zakon ni nič drugega kot to, kar narekuje praktični um vodje, ki vlada skupnosti«. Glede na to, da univerzumu vlada božji um, ima torej poslednje načelo sveta »značaj zakona«, ki se ustvarjenim bitjem, obdarjenim z umom, kaže kot »naravni zakon« in jim omogoča razlikovati med dobrim in zlim. »Zakon« je tako definiran hkrati kot *predpis*, zapoved ali ukaz, in kot *vez* (v tem smislu vselej »sintetična«): je *ob-veznost* ali *Fügung*, »ukaz, ki usmerja in veže«.

Od teh dveh pomenov, združenih v klasični koncepciji »zakona«, je moderna ohranila zgolj enega, s tem ko je definirala »naravni zakon« kot nujno povezanost, nespremenljivo razmerje med fenomeni. To okrnjeno razumevanje »zakona« bo z vso težo pritiskalo na *Kritiko*, čeprav si Kant prizadeva misliti Zakon svobode v njegovi razliki do naravnih zakonov, kot poziv, imperativni predpis. Vendar pa je klasična koncepcija Zakona že sama nosila znamenja nekega bistvenega popačenja. Ker je zakon dojemala kot vez, ki jo uravnava um, ga je slednji postavil v določeno konstelacijo smisla: tisto grškega *legein*, Logosa. Resnici na ljubo, to ime za prvotno mišljenje še ni označevalo ne uma ne govora, temveč vezansot [*liance*], ki zbira in združuje,

12. Heidegger, »O bistvu resnice« (1943), *Wegmarken*, str. 91. Prim. slovenski prevod v *Izbrane razprave*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1967.

13. Sveti Tomaž Akvinski, *Summa theologiae*, I-II, qu.91, ad.1.

dis-pozicijo, urejenost* sveta. Razumljen v tem smislu, je Logos prišel na to mesto, raz-kritje - *alèthèia* - kjer to, kar se zbira, nastaja iz sebe samega, se svobodno kaže v svojem razprtju: *phusis*.¹⁴ Če se sprašujemo *kdo* razporeja in ukazuje, če *legein*-u pripišemo nek »subjekt«, storimo silo svobodi Logosa, njegovemu samo-dajanju. Če Zakon izenačimo z zapovedjo Vladarja univerzuma, se izgubi njegova prvotna avtonomija, Zakonu je odvzeta moč narediti-zakon, se dati samega sebe kot Zakon. In omenjen odvzem morda spremlja še neko drugo nasilje: če Zakon zapišemo ekonomiji *Logosa* in s tem *ratiiu*, razumljenem kot sklepanje in računanje, pozabimo, da za Grke »zakon« ni imel nič skupnega z *logosom*, da grška beseda *nomos* izhaja iz neke druge konstelacije smisla. Kajti *nemein* pomeni *delitev*, ločitev in dajanje hkrati, razdelitev tega, kar dajemo, dejstvo, da vsakomur dodelimo to, kar mu gre. Tako je pastir *nomeus*, ki svojim živalim daje hrano, vendar ne da bi jih zaprl v meje ograde, temveč tako, da jim pusti, da se svobodno gibljejo, kot *nomadi*.¹⁵ V neomejenem prostoru, ki ni nič manj njihov *èthos*, področje ali bivališče: od tod izhaja nekoliko kasnejši, post-homerski smisel *nomosa* kot razdelitve, naselitve pokrajine, dežele. Daleč od tega, da bi pomenil vez, združevanje, vzpostavitev reda, grški *nomos* evocira razdelitev, razkropitev, pustolovsko tavanje, ali tudi melodijo, kot skandiranje, cezuro, ritmično delitev tonov in glasov - in vprašati se moramo, če ni v klicu kantovskega Zakona, sublimni sili in cezuri eksistence, ohranjen odmev tega divjega in nomadskega *nomosa*. Vendar je pri tem treba opozoriti, da se pomen te besede že zgodaj preusmeri in bo že pri Pindaru označeval »subjekt« *nemeina*, moč, ki distribuira dele in bdi nad pravično razdelitvijo. Nemesis ali Zeus *nemeter*, in končno moč kot taka, dominirati, biti gospodar - *panta nemon Zeus*, bo dejal Aishil - kot da si tudi tukaj mišljenje ne bi moglo predstaviti zakono-daje Zakona drugače, kot tako, da jo hipostazira in pripiše nekemu od Zakona višjemu načelu. Ta analiza bi nedvomno zahtevala nadaljnjo poglobitev, upoštevajoč nek drug jezik, neko tretje ime za Zakon, ki tokrat misli njegovo

* *Ordonnance* - avtor igra na več pomenov besede, ki jih v slovenskem prevodu ni moč ohraniti: na eni strani ureditev, razporeditev, na drugi strani ukaz, predpis, zapoved.

14. Kljub številnim pridržkom, ki jih imamo glede njegove koncepcije Zakona, lahko v tej točki sledimo Heideggru, cf. »Logos«, v: *Essais et Conférences*, Gallimard 1978, str. 249-278. Glej tudi *Introduction à la métaphysique* (1935), Gallimard-Tel, 1980, str. 134-143.

15. O vsem, kar sledi, cf. študijo E. Larochea, *Histoire de la racine NEM - en grec ancien*, Klincksieck, 1949. Glede pojma nekega »nomadskega nomosa« cf. tudi Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, str. 54-55.

dajanje kot prenos, nauk, *Thora*. V vsakem primeru se tu podreditev zakona Tistemu, ki ga odreja, kaže še bolj izrazito. Ko Zakon določijo izhajajoč iz Dobrega, se torej morale heteronomije uklonijo neki izvirnejši odločitvi, ki se ponavlja v različnih tradicijah in ki Zakonu odvzame moč dati zakon.

Kopernikanska revolucija etike mora končati to *Verirrung*, to večno zablodo: Zakon mora osvoboditi njegove podvrženosti različnim figuram »Dobrega«, njegove »dedukcije« ali utemeljitve izhajajoče iz vrhovnih Načel vsakega obdobja; razkriti ga mora v njegovem izvornem samo-dajanju, v njegovem svobodnem nastajanju iz samega sebe, brez temelja ali subjekta. Paradoks *Kritike* je enostavno v postavki, nasprotni Tradiciji, da *dar Zakona pripada Zakonu*. Da zgolj Zakonu samemu - in ne nekemu načelu zunaj-Zakona, naj bo imanenten ali transcendenten, ontičen ali ontološki - pritiče to, da »daje zakonom moč biti zakoni«, da zagotovi vezanost, zbiranje, urejenost, kakor tudi razdelitev, pripisovanje ali prenos nekega *legs*, ki v različnih jezikih označujejo dejstvo Zakona. Pod imenom »etičnega Zakona« si ne smemo predstavljati nekega področnega ontičnega načela, nekega moralnega predpisa, različnega od religioznih, pravnih, zgodovinskih in psiholoških zakonov, temveč nekaj, kar odloča o *Gesetzmässigkeit* teh zakonov, čisto formo njihove »zakonitosti« - Zakon zakonov, ki jim daje moč zakona. *Sittengesetz*: to ni deviza neke partikularne »etike«, temveč *Nomos* kot zakon kraja, *éthosa*, ki je kraj bivanja eksistence - in *kraj zakonov*, njihov sedež ali njihova Položitev [*Pose*], *Gesetzung*, ki jih drži in varuje.

Paradoks *Kritike* tako ustreza onemu »stopiti Zakonu naproti«, kjer si mišljenje najde neko »trdno pozicijo«, preseže slabo etično držo [*posture*], ko »se naredi za varuha svojih lastnih zakonov«. Tu se spor zaostri, ko je treba določiti pomen tega »stopiti«, njegov zgodovinski *položaj*. Ali je treba, s Heideggrom, razumeti to »varovanje« kot iz subjektivnosti izhajajoč metafizični temelj Zakona? Paradoks Kantove etike, njen prelom s Tradicijo, bi se tako zvedel na nek prehod med dvema obdobjema tavanja, na enostaven pregib, *pretok* moči med teološkim načelom heteronomije in modernim Načelom avtonomije Subjekta. Dvoumnosti kantovske problematike bi se zvedle na nek zgodovinski razcep, lebdenje ali oklevanje v gibanju nujnega prehoda. Ali pa kantovska pozicija Zakona, tam kjer se ločuje od vsake »navezne točke na nebu ali zemlji«, pomeni, da se Zakon iz-postavlja, osvobaja vsakega vsiljevanja nekega metafizičnega Načela, uhaja svoji stari

podložnosti Nebu božje transcendence, ne da bi se pustila prilastiti »na Zemlji«, v imanenci Subjekta? V dvoumnostih, v razpokah dela, bi bilo treba zaznamovati sledi tega paradoksnega iz-postavljanja Zakona, njegovega umika, presežka nad temeljnimi Načeli posameznih obdobj... Razen če ni pri Kantu Zakon sam tisti, ki se postavlja kot Načelo: če njegova »najvišja oblast« (*Obergewalt*) ne pomeni nadmoči nekega ontičnega Temelja, »univezalnega« in »svetega«, ki prebiva - v onto-teološkem redu - pri Gospodih bivajočega. S tem, da ni več Dobro tisto, ki utemeljuje Zakon, temveč Zakon utemeljuje Dobro, bi se »paradoks metode« zadovoljil z obratom tradicionalne hierarhije Načel, ne da bi kakorkoli vpival na strukturo obrnjenega razmerja, ne da bi se odpovedal iskanju Prvega Temelja, neke »trdne pozicije« ki podpira vse bivajoče.

Vendar Kant nikdar ne zapiše, da Zakon utemeljuje Dobro, temveč zgolj, da »določa in omogoča« njegov pojem. Morale heteronomije so tiste, ki iščejo »neko materijo in nek temelj« Zakona: vsako pripisovanje temelja Zakonu ali volji je heteronomno, je vsiljevanje nekega »materialnega načela«, ki jima je tuj. Vsa težava je torej v tem, kako razumeti razmerje »dobrega« do tega Zakona, ki ni ne njegov temelj, ne vzrok, ne subjekt - kako pojasniti (ne-utemeljujoče in ne-kavzalno: an-arhično) razmerje Zakona do subjektove volje, katere dejanje določa z neko brezpogojno obveznostjo, ne da bi se pri tem vsiljeval od zunaj kot neka tuja sila. Gre za to, da mislimo Zakon hkrati v njegovem *iz-postavljanju* - njegovi »transcendenci«, njegovem ekscesu, ki prepoveduje, da bi ga motrili kot zakon volje [*une loi de la volonté*] - in v njegovi »imanenci« ali inherentnosti volji [*inhérence à la volonté*], ki izključuje vsako heteronomijo. Z drugimi besedami, vprašati se moramo, kako misliti skupaj an-arhijo in suverenost (*Obergewalt*) Zakona, kako razumeti njegovo suvereno prevlado nad »materialnimi« Načeli, ne da bi jo zvedli na zgodovinsko in ontično prevlado v vojni Načel. Raje kot o »umiku« Zakona (pojem, ki je preblizu Heideggerjevemu »umiku biti«) ali njegovi »transcendenci« (ki premočno evocira metafizično transcendenco »Boga« ali nekega nadčutnega Dobrega), bomo govorili o njegovem ekscesu, njegovi čezmernosti, njegovemu *iz-postavljanju* [*ex-position*]. To je treba najprej razumeti kot osvoboditev Zakona, kot to cezuro, preokret, v katerem se otrese skrbništva Dobrega, se *postavi zunaj* in onstran Načel obdobja ter vrhovnih Temeljev. Nadalje je to treba razumeti kot kazanje [*monstration*], razodetje, v tistem smislu kot »razstavimo« [*exposer*] neko umetniško delo, ali kot

fotografsko emulzijo izpostavimo svetlobi: Zakon se tu predstavlja v svoji resnici, brez hipostaz, ki so ga kazile, vendar ohranjajoč svoj delež skrivnosti, ne da bi se kdajkoli ponudil v odkritje v očitnosti neke Absolutne vednosti. Končno bomo rekli, da se prav v tem gibanju, ki ga odteguje vsaki predodločenosti z Načeli in Dobrim, *izpostavlja* Nevarnosti, tveganju arbitrnega, nedoločenosti. Izpostavljen položaj, slaba drža [*posture*], kjer se odkriva nevzdržna praznost Zakona, ki ji nenehno preti nevarnost, da pade v imperij nekega Načela, ki bi zapolnil njegovo praznino in ponovno prekril njegovo enigmo.

Izpostavljanje Zakona se torej ne razlikuje od njegovega razodetja v faktumu, od klica, ki prečka vsako eksistenco in jo spomni na njeno svobodo. Razen v morda tem, da še močnejše označuje nek singularni dogodek, ki ga je moč umestiti in markirati v zagodovini, in ki ni omejen na kopernikansko revolucijo etike, kjer Kritika »izpostavlja« kantovsko pojmovanje Zakona. Izpostavitev-razodetje zakona sovпада s tistim inavguralnim razdobjem naše moderne, kjer se razveže prastari vozle moči, vednosti in Zakona, kjer se slednji »raztelesi«, izmakne svojemu sidrišču v telesu monarha ali v božji volji, in odtlej kaže proti nekemu Drugemu brez telesa [*figure*], nekemu neobvladljivemu in nedoločljivemu gorišču, zastavku nekega izpraševanja brez konca. Ob tem, da je nenehno prisotna grožnja, da strmoglavi v imanenco, da se izenači z »zakoni« Zgodovine in Narave, da si ga ponovno prilasti red Človeka ali Naroda-Subjekta, Razreda ali Rase, katerih aktualizacija izbriše izpostavljeno transcendenco Zakona.¹⁶ Klasična analogija med »kopernikansko revolucijo« in Francosko revolucijo, vzpostavitev paralele med regicidnim Robespierrom »deicidnim« Kantom, bi bila manj naivna, kot izgleda: kantovska kritična gesta - dvojna gesta razvezave Videza in iz-postave Zakona - in moderne revolucije bi bile dejansko »sočasne« v tistem smislu, kot v matematiki rečemo za dve množici, da sta »sočasni«, če v njima nastopa ista neznanka ... Vsekakor obstaja neka globoka vez med razmejitvijo Videza v »Transcendentalni dialektiki« ter etično revolucijo druge Kritike. Kajti heteronomija je vladavina Videza, uzurpacija Načel, ki hočejo delati zakon, namesto da bi bila to vloga Zakona: Da bi se Zakon v resnici izpostavil, je morala biti razdejana iluzorna

16. Glede izkustva moderne demokracije kot »dezinkorporacije« Zakona in izkušnja nedoločenosti napotujemo na celoto dela C. Leforta, še posebej na *L'invention démocratique*, Fayard, 1981 in na *Essais sur le politique*, Seuil, 1986.

konsistentnost »Boga« in Subjekta. Tako paradokсно iz-postavljenje Zakona nadaljuje posel Dialektike, ko omogoča določiti »Boga« kot enostavni predmet vere, »postulat praktičnega uma«, in, še radikalneje, misliti ga kot hipostazo Zakona, kot »poosebljenje samega Zakona«. Sprevmitev teološke morale: če Zakon ni več Božji Zakon, je treba Boga motriti kot »boga« Zakona (tako kot govorimo o bogu ognja, vojne, smrti...) - der Grenzgott der Moral¹⁷.

Takšna je kantovska dobra novica: *ni avtorja Zakona*, »tisti, ki zapoveduje s pomočjo Zakona« - »zakonodajalec« (*Gesetzgebender*: tisti, ki daje Zakon) - »ni tudi njegov avtor (*Urheber*), ker bi bil Zakon sicer naključen in arbitraren«¹⁸. Ni avtorja, načela, temelja, *ni Subjekta Zakona*: to tezo lahko razumemo v ožjem smislu in za Kantom ponovimo, da je teološka morala heteronomna, da Bog ni »subjekt«-stvarnik Zakona. Lahko pa jo interpretiramo tudi v radikalnejšem smislu, tako da jo obrnemo proti samemu Kantu, proti enemu aspektu njegove misli, proti tisti humanistični morali avtonomnega Subjekta, ki razglša, da je »človek subjekt moralnega zakona«¹⁹. Lahko da mu to, da je subjekt Zakonu*, prepoveduje, da bi se postavil kot Subjekt Zakona; da svoboda Zakona, njegovo izvirno samodajanje, osvobaja Zakon vsakega Subjekta, tako na nebu kot na zemlji. Vemo, da Kant zahteva, da praktične filozofije »ne mešamo ne z antropologijo, ne s teologijo«²⁰, in ne dopušča, da »izpeljemo realnost (Zakona) iz posebne lastnosti človeške narave«; da razlikuje med »naravnostjo k človeškosti«** človeka²¹ ter naravnostjo k osebnosti kot sposobnostjo občutiti spoštovanje za Zakon²². Če je Zakon lahko definiran kot »Zakon praktičnega uma«, to nikakor ne pomeni, da je praktični um neka človeška zmožnost in da »nam daje« Zakon, ga proizvede ali konstituiraj, se naredi za njegov Subjekt. Prej je praktični um sam tisti, ki nam je razodet, ki nam je dan z dejstvom Zakona.

17. Izraz najdemo v *Zum ewigen Frieden*, B 73/A 68.

18. *Metaphysik der Sitten*, AB 28.

19. *Kritika praktičnega uma*, A 237.

* »sujet à la Loi« - avtor igra na dvojni pomen besede »sujet«: subjekt, podložnik; zadevno besedno zvezo lahko beremo tudi kot »biti podložen zakonu«.

20. *Grundlegung...*, BA 32, 33.

** Pri Kantu se formulacija glasi »Naturanlage der Menschheit«, kar Rogozisnki prevaja z »disposition à l'humanité«.

21. *Grundlegung...*, BA 60. V tem smislu Kantova misel ni nek »humanizem« (vsaj ne, če s to besedo razumemo neko antropologijo, osredotočeno na *homo phaenomenon*).

22. Cf. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, B 181/A 17.

Nečloveški - več kot človeški - um, ki ni nič drugega kot naša naravnost k temu, da sprejmemo Zakon. Nek Zakon, ki ni ne Zakon Boga, ne Zakon Subjekta ali Človeka, ki ni zakon človeškega uma ali volje, in še manj zakon Dobrega, imperativ - *fac bonum* -, ki nalaga izpolnitev neke vrednosti, ki je vnaprej postavljena kot Dobro. Zakon ne predpisuje, da »delamo dobro«: dobro je storiti, kar predpisuje Zakon. Z besedo »dobro« je treba odslej razumeti »nujni objekt sposobnosti 'želenja'«, to, kar zakon zapoveduje želji z neko objektivno nujnostjo. Tako ne vemo več, kaj je Dobro: kajti dobro je dobro zgolj po Zakonu, slednji pa ne predpisuje nobene norme, nobene vrednosti, nobenega predobstoječega ideala kreposti, katerega določitev bi predhajala imperativni zapovedi, ji vnaprej dajala neko »vsebino« in tako znova podvrgla Zakon heteronomni avtoriteti tega »dobrega«. Če vsaka morala implicira vnaprejšnjo določitev dobrega in zla, konkretnih dolžnosti in prepovedi, kreposti in pregreh, je treba priznati, da se Kantova praktična filozofija - »čisti del etike«²³ - ne definira kot moralna doktrina²⁴: da, kjub nihanjem v Kantovi terminologiji, *Sittengesetz* ni »moralni zakon«, ni isto kot imperativ »moralne vesti«, kot obtožujoči glas notranjega Sodišča. Joseph K.-jevo napačno razumevanje Zakona temelji natanko na neki hkrati *moralistični* in *juridični* konceptiji Zakona: izčrpa se v iskanju njegovega skritega Sodnika, skrivnostne Napake, katere bi bil kriv, ne da bi razumel, da mu Zakon »nič noče«, ne nalaga nobene vrednostne vsebine in nobene Prepovedi, ki bi jo sebi navkljub prekoračil; da ga nič in nihče ne obsoja, razen njegova lastna trdovratnost, da se dojema kot kriv.

Ali to pomeni, da ni več ne dobrega, ne zla, da ni več krivice napram Zakonu?, da je *Kritika*, pred Nietzschejem, osvobodila hotenje vsakega dolga in postajanje vrnila njegovo »nedolžnost« (*Unschuld*)? Nasprotno, edini objekt Zakona je prav to, da zaznamuje razliko med dobrim in zlim, da jo objektivno določi, in sicer kot nasprotje med nujnim objektom želje ter objektom nekega nujnega »zavračanja« [*aversion*]²⁵. In natanko zato, ker omogoča njuno nasprotje, jima ne pripada: ker »predhodi« temu nasprotju - ne v smislu časovne prejšnjosti, temveč kot transcendentalna predhodnost -, ker se iz-postavlja *tostran dobrega in zla* v neki paradoksnosti nevtralnosti: ne kot

23. *Grundlegung...*, BA VII - BA XV.

24. Čeprav iz nje lahko izpeljemo neko moralo, tako da jo apliciramo na antropološko danost človeške narave, kar bo predmet *Metaphysik der Sitten*.

25. *Kritika praktičnega uma*, A 107-108.

volja nekega Subjekta, ki bi poljubno postavljala »vrednosti« (Zakon »nič noče«, ni zakon Volje, ne daje nobene vsebine dobremu in zlu), niti ne kot indiferentna instanca, ki bi se pela nad etičnim nasprotjem (nevtralnost Zakona izključuje vsako »indiferentnost« do dobrega in zla)²⁶, temveč kot *pogoj* tega nasprotja - kot Orient želje, točka = X, ki omogoča volji, da se orientira, da se usmeri proti dobremu in zlu, da se odloči za ali proti Zakonu. Zakon ni ne »dober« ne »slab«, se ne vpisuje v razliko med dobrim in zlim, ker je sama ta razlika, in se tako razlikuje od členov razlikovanja, ki ga vzpostavlja. Izpostavitev Zakona doseže vrhunec v tem *paradoksu instavracije*, kjer se zahteva presežek [*excès*] Zakona nad Dobrim, odsotnost dobrote zakona, da bi lahko zaznamovali, kaj je dobro in ga razmejili od zla, v onen »razpotju«²⁷, točki križanja, ki je križ (*stauros*) etične instavracije.

Vemo, da Kant opiše glas zakona kot »grozljiv« (*schrecklich*), prav tako pa je spoštovanje do Zakona predstavljeno kot nek »strašilen« (*abschreckend*) občutek, vir »bolečine«, ker nas »ponižuje«, »slabi prevzetnost«²⁸. Vprašamo se lahko, če Kant tu ne pomeša dveh zelo različnih modalnosti razmerja do Zakona, obtožujočega glasu moralne vesti, katerega ukaz bi lahko bil *patološki*, in čistega klica Zakona. Kant sam svari pred »despotskim moralizmom«²⁹, pred »imaginarno (fantazmatično: *phantastisch*) krepostjo«, ki »vsak svoj korak posuje z dolžnostmi kot s pastmi«³⁰. O teh »grimasnih oblikah kreposti«, ki vladajo s strahom in »zasužnjenjem duše«, zapiše celo, da vselej predpostavljajo »skrito *sovraštvo* do Zakona«³¹. Vendar pa ne poda tako rekoč nobenega kriterija, nobenega *shibboleth*, ki bi omogočal v samem *jedru* spoštovanja razlikovati med patološkim zasužnjenjem [*assujettissement*] in avtentičnim etičnim podvrženjem [*sujétion*], razpoznati pravi obraz Zakona pod sovražno grimaso, ki ga kazi. In ki je zgolj drugi obraz Zakona, drugi ton njegovega klica, drugi način njegovega dajanja: to kar v daru Zakona ni sam Zakon³². Toda morda je klic, naj bo patološki ali ne, vselej »grozljiv«,

26. Kantovski »rigorizem« izključuje vsako indiferentnost - cf. *Die Religion...*, B 13/A 12.

27. *Grundlegung...*, BA 14.

28. *Kritika praktičnega uma*, A 130.

29. S to formulacijo Kant v *Zur ewigen Frieden* opredeli pozicijo Jakobincev.

30. *Metaphysik der Sitten*, A 53.

31. Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, par. 88 in *Die Religion...*, B 12, opomba.

32. V tem despotskem moralizmu, ki predpostavlja »skrito sovraštvo do zakona«, nas je Freud naučil prepoznati »kategorični imperativ nadjaza«. Na tem mestu bi bilo primerno - če bi hoteli soočiti Kantovo misel s psihoanalizo - sklicati se na Lacanovo razlikovanje med nadjazom in Zakonom, v kolikor to odpira polje neke etike psihoanalize, ki ni zvedljiva na noben moralizem.

in vselej stori silo tistemu, ki ga doseže. Teror Kreposti in Dobrega ne bi bil tisto najhujše: bolj kot tiranija Morale, despotsko vsiljevanje tabujev in norm, je vznemirljiva praznina Zakona, odsotnost njegovega temelja in smisla. Zavedati se obstoja Zakona, in tega, da brezpogojno zavezuje, ne da bi vedeli, k čemu zavezuje, pomeni iskusiti ga kot enigma, to se pravi v tesnobi. Ta vrzel med zavestjo-o-Zakonu in poznavanjem Zakona, med podvrženjem in uboganjem, torej izhaja iz paradoksa, ki utemelji etiko, iz predhodnosti Zakona glede na Dobro, ki Zakon prikrajša za vsako določeno vsebino, in naredi njegov klic za strogo rečeno *blazen-nesmiseln* [*insensé*].

Kierkegaard nam v zgodbi *Geneze* razkrije natanko isti paradoks. Adam ne more razumeti božjega ukaza, prepovedi jesti z drevesa spoznanja dobrega in zla, kajti »poznavanje«, ki ga implicira, razumevanje krivega dejanja*, je možno šele po prekoračitvi prepovedi. Da bi vedeli, kaj je dobro, je treba biti v zlu: da bi lahko spoštovali Zakon, mora biti ta že prekoračen. Ko Adam prejme zapoved, ne da bi vedel, kaj zapoveduje, se v njem zbudi možnost svobode, svobode kot vrtoglavice ničujočega [*néant*], možnost izbrati med dvema različnima prazninama, enako okrnjenima za smisel³³. Ta »neskončna možnost moči« ga preda tesnobi, ki je vrtoglavica svobode, izpostavljene ničujočemu svojih možnosti. Nedolžnost se je izgubila že pred vsakim krivim dejanjem, kajti tesnoba nedolžnosti kliče slednjo k možnemu krivemu dejanju, k prekoračitvi, ki bi dala smisel Prepovedi. Tako je tesnoba pogoj greha - ne da bi se izenačila z njim: svobodo pripelje do roba ničujočega, kjer se, »plavajoča v svojem lastnem možnem«, vda in se izkaže za krivo. »Med tema dvema trenutkoma je nek preskok, ki ga ni razložila in ga ne more razložiti nobena znanost«³⁴. Kierkegaard se dejansko ujame s Kantom v tem, da v izbiri zla prepozna akt svobode, do katerega pride z nekim »skokom« vsakič znova v vsaki eksistenci, neko absolutno singularno odločitev, nezvedljivo na njene pogoje, nedojemljivo. Vendar strožje od Kanta razlikuje dva modusa tesnobe, ki si delita preskok: prvotno tesnobo pred krivim dejanjem, kjer svobodo navdaja tesnoba pred ničem(er) [*de rien*], pred njeno čisto močjo

* »faute« v francoščini pomeni tako »greh«, »napako«, »pregrešek«, kot »krivdo«. Hkrati se za krivdo uporablja tudi (in predvsem) beseda »culpabilité«. Da bi se izognili mešanju teh dveh terminov, smo se odločili »faute« prevajati s »krivim dejanjem«, saj ta besedna zveza ohranja razsežnost krivde, hkrati pa vključuje dimenzijo akta, dejanja, s katerim se pregrešimo (torej pomensko lestvico greha, napake, pregreška).

33. Kierkegaard, *O pojmu tesnobe* (1844), Gallimard-Idées, str. 46-49.

34. *Ibid.*, str. 66.

začeti, in moralno tesnobo, občutkom krivde, ki ni več pogoj greha, temveč njegova posledica. S krivim dejanjem je v svet vstopila neka nova tesnoba, katere objekt »je zdaj neka določena stvar (...), kajti razlika med dobrim in zlim je postavljena *in concreto*, kar tesnobi vzame njeno dvoumnost«³⁵. Ko Kant govori o »grozi« ali tesnobi, neločljivo povezani s spoštovanjem do Zakona, ne pride do razlikovanja njenih dveh obrazov, tesnobe pred Dobrim in tesnobe pred Ničem [*Rien*], psihološko in moralno tesnobo vpričo krivega dejanja - naj je to storjeno v realnosti ali »imaginarno« - in izvorno tesnobo, ki predhodi vsakemu krivemu dejanju, etično tesnobo vpričo Zakona. Kant ne more vzeti v ozir tega, da bi bil lahko Zakon kot tak vir tesnobe, ne zato, ker obtožuje in obsoja, temveč ker »ničesar noče«. Za tesnobo krivega dejanja, se noče dotakniti izvirne tesnobe Zakona.

To pa ga naredi gluhega in slepega za to drugo tesnobo, za ta drugi paradoks, ki ga Kierkegaard odkrije v Abrahamovi zgodbi³⁶. »Mišljenju nedostopen paradoks«, ki podvaja in zastruje Adamov paradoks: tu tesnoba spet vznikne iz nekega blaznega-nesmiselnega klica. Tokrat ne gre za praznino smisla, za *Unsinn*, temveč za *Widersinn*, »absurd«: gre za neko zapoved Dobrega (Boga), ki ukazuje zlo, »nezaslišan paradoks vere, ki je zmožna iz zločina napraviti sveto in Bogu všečno dejanje«. Bog od Abrahama ne zahteva le, da umori svojega sina, kajti Izak je »otrok Obljube«, edinstveni garant Zaveze in daru Zakona. Ko zapove holokaust, ko zanika Izvoljenost, ki ga je povzdignila v Boga - »vi boste moje ljudstvo in Jaz bom vaš Bog« -, Abrahamov Bog zanika to Obljubo, *da On je*, zanika samega sebe kot Boga. Abrahamov paradoks torej predstavlja isto formalno strukturo kot Adamov paradoks, izreka isto performativno protislovje, isto *norost Zakona*: Zakon vsakič predpisuje kršitev Zakona, uspe narediti zakon zgolj tako, da se samo-uniči kot Zakon. Za Kierkegaarda ta norost ne more biti dejstvo etičnega Zakona, temveč zgolj Vere. Sfero etike - ki vključuje »kantovsko moralo«, kot tudi heglovsko *Sittlichkeit* - dejansko vidi kot vladavino *splošnega*, vladavino univerzalnega Zakona, »ki ga je moč pripisati vsakomur«, »v vsakem trenutku«, ki obsoja kot slabo vsako sklicevanje posameznika na njegovo posameznost: s tega vidika je Abraham zgolj prostaški zločinec, in kdorkoli bi poskušal univerzalizirati maksimo njegovega delovanja ali enostavno posnemati njegov primer, sam ne bi bil nič drugega kot morilec ali norec.

35. *Ibid.*, str. 115.

36. Kierkegaard, *Strah in trepet* (1843), Aubier, 1984, str. 82-83.

Toda Abraham je *tudi* Abraham, vitez Vere, in »v tem protislovju počiva tesnoba (...), brez katere Abraham ne bi bil isti človek«³⁷. Če hočemo sprejeti paradoks, moramo torej preiti v neko drugo sfero, kjer se Posameznik »umešča nad splošno«: v »navalu groze« je treba skočiti od etičnega k religioznemu.

Paradoks vere se torej rodi iz nekega singularnega klica, ki od singularnega individua zahteva neko dejanje, nasprotno vsem zakonom, in ki ga ni mogoče povzdigniti v univerzalni zakon. Gre za isto afirmacijo singularnosti, odprtja, »ki je bilo določeno samo zate«, z isto grožnjo možne norosti Klica, ki smo jo izpostavili ob Kafkovem apologu. »Johannes de Silentio« in avtor *Procesa* imata skupnega to, da se oba zoperstavljata Kantu, določeni kantovski doksi, ki Zakon definira kot zakon univerzalnosti - zoperstavljata v imenu nekega *singularnega imperativa*. Vendar, za razliko od Kafke, religiozni mislec noče označiti tega imperativa za imperativ Zakona: to, kar je za Abrahama zakon in kar ga pahne v tesnobo, bi izhajalo iz neke obveznosti onstran vsakega zakona. V trenutku, ko poskuša preseči njeno sfero, Kierkegaard overi glavni presodek »kantovske morale«, asimilacijo Zakona »formi obče zakonodaje«, prepričanje, da imperativ Zakona predpisuje zgolj to, da univerzaliziramo maksime, da ne more predpisati drugega kot univerzalizabilna in univerzalno posredljiva dejanja; da se Zakon torej ne more razcepiti ali se zoperstavljati sebi samemu, zahtevati neko »Zakonu« nasprotno dejanje, da lahko zapoveduje Zlo. Abrahamovo ime nakazuje to mejno točko Nemožnega, ta presežek [*excès*] Klica nad »zakonom univerzalnosti«, tj. presežek Zakona nad samim seboj. To pojasni grozo, ki zgrabi pristaše etike že ob sami omembi tega imena. *Medusenkopf*, »meduzina glava«, je krik, ki ga pri mlademu Heglu izzove ta emblematična figura židovske zavrženosti. Kant s Heglom deli to zgroženost, trikrat se vrne k Abrahamovem primeru, da bi ga obsodil kot primer skrajnega *Schwärmerei*. Tam, kjer je Hegel prepričan, da je dojel to, kar Zakon je, resnico judokrščanskega Zakona v njegovi arbitrarnosti in nori krutosti, je Kant prepričan, da je našel to, kar Zakon ni, kar ne sme biti. Kajti obstajati mora nek kriterij, nek »negativni znak«, ki omogoča razlikovati avtentični Klic od njegovih simulakrov, sicer bi bil um »kot paraliziran«³⁸. V kolikor Ideja »Boga« ni drugega kot poosebljenje Zakona, božja zapoved, ki ne bi bila

37. *Ibid.*, str. 37.

38. *Die Religion...*, B 120/A 111.

univerzalizabilna, ne more prihajati od »Boga«, torej od Zakona, in »če je (človeku) prek tega glasu zapovedano nekaj nasprotnega moralnemu Zakonu, se mu ta pojav lahko zdi še tako veličasten (...): imeti ga mora za utvaro«³⁹. Od tod ta nenavadni dialog z Bogom, ki si ga zamisli Kant, kot da bi bilo treba za vsako ceno prekriti Abrahamov molk in tesnobo: »temu domnevemu božjemu glasu bi moral Abraham odgovoriti: 'da ne smem ubiti svojega dobrega sina, je povsem gotovo; da pa si ti, ki se mi prikazuješ, Bog, v to nisem povsem gotov (...), pa čeprav bi ta glas odmevajoč prihajal iz (vidnih) nebes...«⁴⁰. Bolj očitna kot »čutna« očitnot klika je racionalna gotovost univerzalnosti Zakona.

Podvrženje Klica, »Boga«, Zakona samega logični formi univerzalnosti - takšna je Kantova parada, njegova prestrašena obramba pred možno norostjo Zakona, pred »absolutnim protislovjem«, ki tvori paradoks Vere. Ta paradoks ga navdaja s tesnobo in ogorčenjem: »kantovska etika«, celota etične sfere je ta ogorčeni krik, ta tensobni umik pred odprtjem nekega razmerja s čisto-Drugim, z »absolutno različnim, o katerem nimamo nobenih razpoznavnih znamenj«⁴¹, brez Znaka, ki bi omogočil razlikovati »med bogom in najslabšim vsiljivcem«, med Abrahamovim klicem in delirijem norca. To »razliko, ki je ni moč zakoličiti«, ki jo um lahko zgolj ne-(pre)pozna [*méconnaître*], bi morali misliti, onstran Abrahamovega paradoksa, kot neskončni umik boga v njegovem dajanju, kot neko *kenoso*, kjer ljubeči sleče svojo slavo, se poniža do točke, kjer »nam nič več ne dopušča sklepati« o njegovi božanskosti, kar je brezdANJI, »absolutni paradoks« ljubezni⁴². Etična sfera tu naleti na svojo mejo, v tem blaznem-nesmiselnem klicu, ki prihaja od Zunaj in od Drugega, ki jo ustoliči v Trenutku, ne da bi lahko to razumela: »ogorčenje torej ostane zunaj paradoksa« - »vse, kar pravi o paradoksu, se je naučilo od njega, dasi pripisuje sebi, da si je izmislilo, pri čemer si pomaga s slušno prevaro« - »kajti kakor resnica je tudi paradoks *index sui et falsi*, in ogorčenje ne razume samega sebe, temveč ga razume paradoks«.⁴³ Vsebovan:

39. *Der Streit der Fakultäten*, A 103.

40. *Ibid.*, A 103, opomba.

41. Kierkegaard, *Filozofske drobtinice* (1845), citiramo po slovenskem prevodu (prevedel Franc Bugar), Slovenska matica, Ljubljana 1987, str. 50-53.

42. *Ibid.*, str. 36-41.

43. *Ibid.*, str. 54-59. Pri zgornjih odlomkih smo si dovolili manjši poseg v prevod. Namesto besede »pohujšanje«, ki jo uporabi prevajalec, smo uporabili »ogorčenje«, ker je bliže francoskemu prevodu, na katerega se sklicuje Rogozinski in tako omogoča vzpostavitev vzporednice s Kantovim »ogorčenjem« vpričo zadevnega paradoksa (op. pr.).

ovit, orisan kot »prehodna sfera«, katere »neskončna negativna eksistenca« propade⁴⁴, vendar tudi razgaljen, razkrinkan kot »slušna prevara«, enostavna odklonitev, upiranje uma ekscesu čisto-Druega - in tako *destituiran*. »Suspendiranje« Zakona, ki ga nikakor ne smemo zamešati z dialektično *Aufhebung*: Tako kot Kantova tudi Heglova »etika« sloni na isti zaslepitvi, tudi ona se umešča med »tri vrste sofistov« moderne, ki obidejo Preskok, ne razumejo in popačijo paradoks religioznega⁴⁵. S terminom »etika« je tu priklicana celotna moderna, vsa zahodna filozofija od Sokrata dalje. Razmejitev treh sfer eksistence igra v Kierkegaardovi misli enako vlogo kot doktrina treh redov pri Pascalu: odpre obzorje, kjer bi bila lahko metafizika prepuščena sami sebi, prekoračena in zapuščena, ne da bi bila uničena, »vsebovana« kot slepo upiranje Transcendentnemu, ki jo »vsebuje« in presega⁴⁶.

Takšen je zastavek Abrahamovega paradoska: pripeljati »etiko« kot sfero eksistence in kraj mišljenja do Preskoka, v katerem se bo izgubila. In vendar, tu nikakor ni nepovratno izgubljena, v svoji destituciji najde priložnost ponovnega začetka [*reprise*], ponovitve. Videli bomo, da Kierkegaard predvidi možnost neke »druge etike«, neke etično-religiozne faze etike, kjer bi slednja ušla dominaciji Univerzalnega, imanenci Avtonomnega Subjekta, da bi lahko sprejela vase absolutni paradoks. Ali ne bi mogli reči, da se je Kant že približal tej »drugi etiki«? Čeprav je zelo drugačne narave in nima nič skupnega z nekim religioznim razodetjem, kantovska ekspozicija Zakona vendarle izhaja iz nekega paradoksa. V tem imperativu, ki zapoveduje brezpogojno podvrženje Zakonu, ne da bi nam povedal, kaj Zakon zapoveduje, smo prepoznali Adamov paradoks, kot ga opisuje Vigilius iz Kopenhagna. In če Zakon ni več zakon Dobrega, če se iz-postavlja tostran dobrega in zla, je mogoče, da se tak Zakon - v nasprotju z vrednotami in normami splošnega moralnega čuta - predstavlja tako, da se izmika prijemu

44. Kierkegaard, *Etape na poti življenja* (1845), Gallimard, 1848, str. 383-384. Glede kierkegaardovske koncepcije »etičnega stadija« glej A. Clair, *Pseudonymie et paradox*, Vrin, 1967, str. 265-287.

45. *Ibid.*, str. 393-394.

46. Cf. J.L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, PUF, 1986, str. 293-378 - še posebej str. 377, kjer gre za razloček med »destitucijo metafizike«, ki jo izvede Pascal, ter heideggrovsko-derridajevsko »dekonstrukcijo«. Če lahko pritrdimo tej analogiji, bi morali reči, da ima pri Kierkegaardu sklicevanje na Kanta in Hegla enako vlogo kot Pascalovo sklicevanje na Descartesa: neko eminentno onto-teološko figuro podvrže destituciji s strani Dobrote ali Vere.

subjekta, ki je bil prepričan, da ga je »dojel«, in se mu tako prikazuje kot »heteronomen«, »nemoralen«, radikalno zel, kot nori ukaz nekega Zakona zunaj-zakona. Kot prav tisto, zaradi česar nas zgrabi tesnoba v pričo Abrahamovega paradoksa. Kant se je trudil, da bi našel neko zdravilo za ta škandal, za to paraliziralo uma: »negativni« znak univerzalizacije, ki odpravi kot iluzoričen in slab vsak predpis, ki ga ni mogoče univerzalizirati brez protislovja. To pa ga prisili, da prikrije singularnost klica z univerzalnostjo Pravila, da zvede etični Zakon na neko logično funkcijo razuma. Vendar pa nič ne dokazuje, da lahko čisti praktični Zakon, ki ne temelji na nobenem teoretskem pojmu, nobenem logičnem pravilu, nobenem onto-loškem [*ontologique*] Načelu, še vedno pojмимо kot zakon univerzalnosti ali zakon avtonomije Subjekta: nič ne dokazuje, da ta določila - nedvomno »kantovska« - ne kršijo bistvene nedoločenosti Zakona, njegovega paradoksnega izpostavljanja, ki ga pusti brez opore, visečega v praznem. Če nič več ne določa Zakona, ga ne zadrži na robu njegovega ničujočega, se zamaje vsaka orientacijska točka in, kot je bil prepričan Hegel, Abrahamova kruta norost bi bila sama resnica Zakona. Kanta zgrabi tesnoba in ogorčenje v pričo njegovega lastnega paradoksa: kot *Schwärmerein* in religiozno utvaro odklanja skrajne konsekvence svojega mišljenja Zakona. S tem, ko zaznamuje mejo moral Univerzalnega in Avtonomije, Kierkegaardovska destitucija ne bi dosegla središča kantovske etike, ne bi »suspendirala« etičnega Zakona kot takega: nasprotno, dopustila bi, priključujoč njegove moralne predstavitve, odkriti njegov najbolj srivni obraz, »jedro« Zakona.

V tem blaznem-nesmiselnem, singularnem ukazu, Kierkegaard noče - kot da bi bil tudi sam žrtev neke vrste »slušne prevare« - prepoznati ukaza Zakona: ne le, ker sprejema »kantovsko« določitev Zakona z logično formo univerzalnosti, temveč tudi zato, ker se ukloni vsemogočnemu predsodku, ki Zakonu odreka moč narediti-zakon, biti vir arho-predpisovanja, in ga podredi neki višji instanci, onstran vsakega zakona. Od tod se paradoks, prignan do svoje skrajne točke, razreši: za religioznega misleca absurda zapoved, ob kateri Abraham otrpne v tesnobi, ni več imperativ Zakona, temveč klic Boga dobrote in ljubezni, ki ne more hoteti slabega, in je bil tako sam sebi dolžan vrniti Abrahamu tega sina, katerega žrtev je zahteval. »Dvojno gibanje« neke obnove, kjer se je Abraham »neskončno vdal v vse, da bi zaradi absurda vse dobil nazaj«⁴⁷. Tega Abraham ni vedel, ko se je vzpenjal na goro Morio in se

47. Kierkegaard, *Strah in trepet*, str. 47, 57. Kot vemo je to osrednji motiv *Ponovitve*.

pripravljaj na holokavst - sicer njegova neskončna vdaja v usodo in njegova vera ne bi bili drugega kot računica, dialektična zvijača. Toda *mi* to vemo, *mi* poznamo srečen razplet. Sam »Johanes de Silentio«, ki prikaže paradoks, se ne identificira z Vitezom Vere, ne izkusi njegove obupne stiske, o njegovem primeru razmišlja od daleč, izhajajoč iz gotovosti povrnitve in zveličanja. Kajti religiozni mislec je *krščanski* mislec, za katerega je žrtvovanje Izaka predslutnja Kristusove *kenoze* in slave Vstajenja⁴⁸. Ali ne gre tu spet za umik pred ali odpravo - nedialektično »odpravo« - neznosne radikalnosti Abrahamovega paradoksa? Kar odpravlja paradoks Zakona, nekega Zakona, ki se kaže kot *vpleten* v zlo, je paradoks ljubezni: čezmernega daru in Milosti, s čimer je krivda [*faute*] odkupljena in Zakon odpravljen. Naj bo še tako avtentična, še tako brez računice, se vera tu predstavlja kot obramba pred tesnobo in vrtoglavico praznega, nezmožna prenesti nedoločeno Klica, ne da bi mu takoj pripisala nek transcendentni Izvir in nek cilj [*destination*].

Ta tolažilna gotovost je tista, ki je ne najdemo v neki radikalni etiki, izpostavljeni temu, da do konca vzdržuje enigma Zakona - Zakona, ki ni več zakon Boga dobrote - brez vsakega kriterija, brez znamenja izvoljenosti, ki bi lahko overovil vir Klica (ali ta res prihaja od Zakona), njegov cilj (ali se res naslavlja name?) ali njegov smisel (ali sem razumel, kaj nalaga?). Nemogoče je torej, da bi se neizprosnosti Vprašanja ognili s preskokom v vero, kjer je izginil vsak obup⁴⁹. Če nič ne daje zakona onstran Zakona, ni mogoč noben preskok, nobeno preseganje Zakona v smeri neke izvirnejše instance ali višjega načela - ne z odpravo-povzdignjenjem, ne z dekonstrukcijo, ne z destitucijo. Nič drugega kot Zakon, čeprav se zdi, da ta kliče k transgresiji vsakega zakona, k temu, da se sam izniči kot Zakon. Nič razen Zakona, ki ni več zakon nekega Drugega, ne zakon Boga, ne zakon Subjekta, ali celo biti - ki je zgolj zakon sebe samega, Zakon Ničesar, Zakon Zakona. Kant je lahko kritiziral »ohlapna načela« moral Dobrega, češ da se iztečejo v tautologijo, da »je dobro storiti to, kar je dobro«. Toda ali njegova paradokсна etika, s sprevrnjenjem razmerja med Dobrim in Zakonom, ne konča tudi sama pri neki čisti tautologiji: Zakon je, da storimo to, kar nalaga Zakon. Slednja je še bolj

48. »Takšno je razmerje med judovstvom in krščanstvom. S perspektive krščanstva je Izak realno žrtvovan - temu pa sledi večnost; s perspektive judovstva gre zgolj za preiskus: Abraham obdrži Izaka; nato pa, kljub vsemu, ostane vse bistveno v okviru tega življenja«, *Dnevnik*, Gallimard, str. 429.

49. Glede vere kot »stanja, v katerem ni nikakršnega obupa«, glej sklep *Bolezni za smrt*, (slovenski prevod izšel pri Mohorjevi družbi, Celje 1987), str. 156.

»ohlapna«, saj odstrani zadnji kriterij (čutno srečo), ki so ga klasične morale ohranjale: bolj okleščena, bolj oropana markacijskih točk kot praktični empirizem, bolj »nihilistična« kot tisti etični nihilizem, ki bi ga morala preseči... Iz tega, da Zakon ni nič, nič določenega in nič bivajočega, iz tega, da morda ni v ničemer, nihilizem zaključi, da ni Zakona. Kako pokazati, da se moti? Da od Zakona tu vztraja, če ne zgolj beseda, nek »prazen naziv brez pojma«, absolutno ničujoče neke *Unding*: tako iz-postavljene, da se od-stavi in izgubi v ničujočem?

Paradoks *Kritike* tako spočenja neko *negativno etiko* (v smislu, kot govorimo o »negativni teologiji«), prikrajšano za uteho, ki jo prinašata zagotovitev Dobrega in obljuba Vere. Spomnimo se vprašanja, ki se ga loti *Religija*: ker »ostanemo brez vsake utehe (*Trostlosigkeit*)«, kako »preprečiti, da se ta položaj ne izrodi v divji brezup«? Kaj, na koncu njegovega iz-postavljanja, ostane od Zakona takega, kar bi lahko rešilo pred obupom? Nič drugega kot Zakon sam, dar Zakona, kajti Zakon se daje, se razkriva v svojem iz-postavljanju: slednje se ne zvede na neko popolno od-stavitev, v ono izpraznjenje, izničenje vsake določitve v noči nihilizma. Na skrajni meji opustošenja, mora biti možen nek povratek, zametek nekega Prehoda, nekega »tretjega koraka«, kjer se Zakon postavlja, se določa v svojem nedoločenem iz-postavljanju, kjer se Nič Zakona sprevrne v afirmacijo. Prekoračitev Videza, preseganje nihilizma, ki zahtevata, da do konca vzdržimo izkustvo ničujočega. Vsa težava je torej v tem, kam umestiti Mejo ali točko brez-povratnega, cezuro etične revolucije; v tem, da zaznamujemo, *do katere točke* je treba z izničenjem: če je to preveč radikalno, bi iz-postavljanje Zakona le tega od-stavilo, ga nepovratno potopilo v brezno ne-smisla; če ni dovolj radikalno, bi ostalo nekakšen »nepopolni« nihilizem, v Nietzschejevem smislu, ujetnik dogmatskih določitev, ki bi jih bilo treba uničiti, in Zakon bi spet padel pod doseg Načela Dobrega. Kopernikanska etična revolucija tako predpostavlja neko dvojno operacijo, redukcijo ali odstranitev vsake pred-zapisanosti Zakona Načelom, ne-določenost njegovih onto-loških in moralnih določil - vendar tudi določitev *same* te nedoločenosti, to, da izhajajoč iz Zakona znova pripišemo nek imperativni predpis.

Dvojna gesta dekonstrukcije-rekonstrukcije, analogna temu, kar je Kierkegaard v Abrahamovem paradoksu zaznamoval kot »dvojno gibanje«, kot neskončno opuščanje, ki mu sledi ponovna prisvojitve, kjer »je zaradi absurda vse dobljeno nazaj«. Če je Kant ogorčen ob Abrahamovem

paradoksu, če v njem ne prepozna nasledka ali »tipa« svojega lastnega etičnega paradoksa, je to zato, ker tu poskuša razcepiti to dvojno gibanje, osamiti njegovo nihilistično fazo destitucije, opuščanja, v razmerju do faze ponovnega prisvajanja, ki jo napoveduje: ker, kot kaže, ne pride do tega, da bi »zli« in nori ukaz ponovno zajel v dajanju Zakona; da bi mislil, prek njune obstance, so-pripadnost zla in Zakona. Razodetje Zakona nam dejansko zapoveduje, da prekoračimo neko točko tesnobe in groze, kjer se zamaje gotovost Dobrega, kjer se imperativ Zakona kaže kot blazen-nesmiseln klic, tuj normam in »zakonom« - a zato, da bi pod norostjo Klica odkrili resnico daru Zakona, obljubo neke cezure, nekega povratka, ki osvobaja: neke »nove izbire inteligibilnega značaja« ki bi bila »kot neko ponovno rojstvo«.

Prevedla Alenka Zupančič

Alenka Zupančič

KANT IN PARADOKS »NOTRANJE LAŽI«

Znano je, da ima pri Kantu laž prav posebno težo in pomen, je »najhujša prekoračitev dolžnosti«, vir vsega zla, »pravi pravcati gnili madež na človeški naravi«.¹ Kadarkoli teče beseda o laži, je ta pospremljena s pridevniki oziroma predikati, ki izražajo neko ekstremnost, ekscesnost. Laž je celo večji zločin kot umor, je zločin, ki je hkrati nekaj več kot zločin, saj spodje temelje morale kot take. Ni le zlo, temveč je radikalno zlo. Tako na primer Kant v spisu »O ponesrečenosti vsakega filozofskega poskusa v teodiceji« zapiše, da laž »spodkoplje temelje vsake krepostne namere« ter »lahko povzroči določeno pokvarjenost v samem načinu mišljenja celotnega bitja«. Z malone istimi besedami v *Religiji v mejah zgolj uma* definira radikalno zlo: »Imenuje se lahko tudi izkrivljenost (perversitas) človeškega srca (...) in je (kar zadeva moralno naravnost) skozi to pokvarjen način mišljenja v svojem korenu in človek bo zato označen kot zel«. (B 23/ A 20, 21) V istem spisu (»O ponesrečenosti...«) Kant laganje opredeli kot »uporabo nekega sredstva (laži), ki ne služi ničemur«. Temu bi spet lahko postavili ob bok razčlemba radikalnega zla ob zloglasni formalni usmrtitvi monarha, kjer je v ospredju Kantove ogorčenosti natanko isti moment: to ne služi ničemur, je povsem odveč, nekoristno. V 9. paragrafu drugega dela *Metafizike naravi* - paragrafu, ki je posvečen laži - Kant prav tako laž opiše z istimi besedami kot regicid, ta notorični primer radikalnega zla. »Za to nagnjenje ljudi k izkrivljenosti (esprit fourbe), ki je torej moralo biti predhodno, um ne more podati nobenega razloga; kajti dejanje svobode ne more biti (kot neko fizično delovanje) deducirano in pojasnjeno po naravnem zakonu uverženja učinkov in vzrokov, ki skupaj tvorijo pojave.« Ob regicidu pa zapiše: »A kako si lahko kot subjekt postavi takšno maksimo (...), tega se sploh ne da pojasniti, kajti pojasniti je moč le tisto, kar se zgodi po mehanizmu narave«.

1. Cf. »Objava bližnjega zaključka nekega traktata za večni mir v filozofiji«, *Schriften zur Metaphysik und Logik* 2, Werkausgabe Bd. VI (Suhrkamp), A 503, 504.

Poleg tega je laž »popolna negacija človekovega dostojanstva«, lažnivec pa »manj kot stvar«, »ni človek, temveč zgolj varljiv dozdevek človeka«, »govorilna naprava« (*Sprachmaschine*).

O statusu laži v Kantovi filozofiji ter o razlogih za skrajnost stališča, ki ga v tem oziru zavzame, je bilo že veliko napisanega. Vendar pa kljub temu prav v osrčju problematike laži ostaja nek črn, domala neraziskan »kontinent« - namreč vprašanje in, kot bomo videli, *paradoks* »notranje laži« (*innere Lüge*). Kant vseskozi poudarja, da obstajata zunanja in notranja laž. V nekem prvem in splošnem pogledu bi lahko rekli, da možnost (in nujnost) obstoja notranje laži v Kantovem sistemu pogojuje dejstvo, da sem »jaz« kot subjekt mišljenja le eden izmed predmetov možnega izkustva, nič bolj privilegirani in nič bolj dostopen kot vsi ostali zunanji »predmeti« (h katerim seveda sodijo tudi osebe). Načelno torej lahko sebi lažem tako, kot lažem drugemu. A vendar so zadeve malce bolj zapletene, česar se dobro zaveda tudi Kant:

»Zlahka dokažemo realnost številnih notranjih laži, težje pa je pojasniti njihovo možnost, kajti zdi se nujno, da obstaja neka druga oseba, ki jo hočemo prevarati in zdi se protislovno, da hote varamo sami sebe.«²

Dejansko se ob pojmu »notranje laži« zastavlja cela vrsta vprašanj: Kdo komu laže? Kdo je subjekt laži in kdo nalagani subjekt? Kdo vara in kdo je prevaran? Še več, če je notranja laž »uspešna«, potem ni več laž, temveč preraste v (subjektivno) gotovost, prepričanje - slednje pa, kot bomo videli, po Kantu že zadošča formalnemu pogoju resnicoljubnosti. Kako torej »jaz« sploh lahko vem, da v nekem primeru lažem samemu sebi? Ali je potemtakem »neuspeh« notranje laži njen pogoj? Kakorkoli obračamo, paradoksi se zgolj pomnožujejo. Presenetljiv in pomenljiv je tudi Kantov molk o teh vprašanjih. Veliki sistematik se zadovolji s tem, da najprej privzame pojem notranje laži kot samoumeven, kot nekaj, česar realnost »zlahka dokažemo«, nato opozori na »protislovnost« tega pojma ter na to, kako težko je pojasniti njegovo možnost, tu pa se zadeve ustavijo. Nobenega odgovora, nobenega namiga, kako vendarle misliti možnost notranje laži in njeno (»navidezno«) protislovnost. Pojem še naprej nastopa kot samoumeven. Na tem mestu bomo poskusili podati nek odgovor na zgornja vprašanja, izhajajoč predvsem iz konteksta, v katerem se pojavlja pojem notranje laži. Naša stava je, da utegne

2. *Metafizika naravi*, A 85.

zadevni premislek vreči neko novo luč na (izjemni) status laži v Kantovi filozofiji ter na njegovo praktično filozofijo (etiko) nasploh.

Pri tem velja opozoriti, da pojma notranje laži seveda ni mogoče obravnavati povsem neodvisno od pojma zunanje laži, saj gresta večji del poti z roko v roki - ne v smislu, da ena pogojuje drugo, temveč zato, ker imata skoraj identični strukturi, tako da je največji konceptualni problem pravzaprav v tem, kako ju (pojmovno) razločiti.

* * *

Prva stvar, ki nas mora zbosti v oči ob Kantovi teoretizaciji laži, je presenetljivo kartezijanski potek njegove argumentacije. Najprej Kant razloči laž od zmote oziroma »napačnega prepričanja«. Za to, da je nekaj, kar rečemo sebi ali drugim resnično, ne moremo vselej jamčiti, ker se lahko motimo. (Kot je razvidno iz onega »sebi ali drugim« ni na tej ravni med notranjo in zunanjo lažjo nobene razlike). Lahko, nadaljuje Kant, in moramo pa jamčiti za to, da je naša *izpoved* resnična: kajti tega se neposredno zavedamo. Pri laži ne gre za ujemenje izjave z objektom v logični sodbi, temveč za primerjavo oziroma skladnost izjave s subjektom, ki *ve, kaj ima sam za resnično*. Kriterij resničnosti je zavest (*Bewusstsein*), ki mora spremljati vsako našo izjavo, zavest, da imamo sami to, kar govorimo drugim, za resnično. S tem je zadoščeno formalnemu pogoju resnicoljubnosti oziroma »formalni vestnosti«. Pri tem Kant definira še »materialno vestnost«, ki je, kot sam pravi, neka previdnost. Gre za to, da kljub temu, da imamo sami nekaj za resnično, tega ne izrečemo v neposredno trdilni obliki, ker se zavedamo nevarnosti, da se morda motimo. Vendar pa nas tu »materialna vestnost« ne zanima posebej, saj k temeljnemu ustroju lažne/resnične izjave ne doda ničesar bistvenega. Kant sklene svoj argument takole: v sodbi se sicer lahko motim, ne pa tudi v zavesti (da imam nekaj za resnično), kajti tu izrečem zgolj, da jaz predmet tako presojam.³ - Argument res spominja na Descartesovo utemeljitev cogita: lahko da so vse moje misli zmotne, plod prevare čutov ali kakšnega »hudobnega duha«, toda neizpodbitno ostaja, da te misli imam, da torej mislim. Kant seveda ne stori naslednjega koraka, ko to golo misel (v našem primeru »golo prepričanje«) pripne na bit kot »objektivno« (na resnico kot

3. Cf. »O ponesrečenosti vsakega filozofskega poskusa v teodiceji«, Bd. XI., A 218 - 224.

objektivno), prej gre v tisti smeri, ki jo nakazuje znani ironični grafit: »Mislim, torej sem. Tako vsaj mislim.« (»Prepričan sem, da govorim resnico, torej govorim resnico. Tako sem vsaj prepričan.«) Senca dvoma namreč ostane tudi tedaj, ko govorim resnico - lahko se motim, napaka ne izključuje resničnosti, zmoti je lahko integralni del subjektive resnične izjave. Vprašanje lažnivosti oziroma resnicoljubnosti v celoti ostane na subjektivnem polu spoznanja in v tem smislu prav toliko, kot v moralo, spada tudi v estetiko (v Kantovem pomenu besede). Zamislili bi si lahko celo nek skrajni primer, nekoga, ki v svojem življenju ni izrekel enega samega (objektivno) resničnega stavka, a ki ga moramo kljub temu imeti za resnicoljubneža (oziroma se mora za takšnega imeti sam, če se je le pred vsako izjavo vprašal, ali je vanjo res prepričan). Laž oziroma resnica kot moralni kategoriji torej v osnovi zadevata neko »poročilo« o nas samih, o naših prepričanjih in verovanjih, o naši gotovosti ali negotovosti. Tu pa se pojavi nek velik problem, vezan prav na pojem notranje laži. Iz zgornjega namreč sledi, da se o tem, v kar sem sam prepričan, nikakor ne morem motiti. Resničnosti ali neresničnosti trditev o naših prepričanjih se neposredno zavedamo in ta zavest se ne more motiti. Toda kje je v tem prostor za notranjo laž? Če ni nikogar, ki bi ga lahko z notranjo lažjo preslepili ali prevarali, kakšen smisel ima potem sploh govoriti o notranji laži? Če pa notranja laž najde svojega naslovnika (nas same) in nanj usrezno učinkuje (nas preslepi), potem je spodkopan sam formalni temelj resnicoljubnosti. Hiperbolični dvom ne nasede ob nobeno gotovost (niti subjektivno), temveč gre do kraja, zamaje sam subjektivni kriterij resnice. Če obstaja možnost, da nalažem samega sebe, potem se kaj lahko zgodi, da temelj moje resnicoljubnosti (navzven oz. napram drugim) in resničnosti mojih izjav, ni nič drugega kot ena sama velika laž, prevara, sleparija. S tem pa smo dregnili v najbolj akutno točko Kantove teorije laži, točko, do katere sam pride, se ob njej obotavlja in ne poda dokončnega odgovora. Kantovo obotavljanje pa je še toliko bolj razumljivo, če upoštevamo dejstvo, da zadevno vprašanje s svojo težo pritiska na temelje celotne zgradbe njegove praktične filozofije. Gre za nič manj kot vprašanje, ali obstaja neka zadnja, trdna instanca, ki odloča o etičnosti ali neetičnosti naših dejanj. Kaj je ta »zadnja instanca« je vprašanje, s katerim si Kant v *Kritiki praktičnega uma* (1788) še ne beli posebej glave (še več, zdi se, da tu zadevno vprašanje oziroma sploh nujnost neke take instance ne nastopa kot taka), kasneje pa ga vedno bolj okupira. V *Metafiziki naravi* (1797), kjer je potreba po neki takšni

instanci že močno prisotna, jo Kant misli kot *vest* (naš »notranji sodnik«), ki je neke vrste zastopnik Boga oziroma neke »idealne osebe« v nas. Podobno koncepcijo zasledimo že v spisu »O ponesrečenosti vsakega filozofskega poskusa v teodiceji« (1791), na katerega smo v glavnem oprli naše dosedanje izpeljave o laži. Kar zadeva Kantovo zgroženost ob možnosti radikalnega, hiperboličnega dvoma, najdemo lep primer prav v tem spisu. Kant opozori, da moralisti govorijo o »blodni vesti« (*irrendes Gewissen*), torej o vesti, ki se lahko moti. Na to odgovori, da je blodna vest lahko samo neka »nestvar« (*Unding*) in to podpre z naslednjimi besedami: »kajti če bi obstajala, potem ne bi mogli nikoli z gotovostjo vedeti, da smo pravilno ravnali, ker bi se lahko motil celo sodnik na zadnji instanci«⁴.

Navedeni odlomek je zelo tipičen izraz premika, do katerega pride v Kantovi praktični filozofiji med *Osnovnimi temelji metafizike nravi* in *Kritiko praktičnega uma* na eni strani in kasnejšimi deli na drugi. V *Osnovnih temeljih...* in *Kritiki praktičnega uma* namreč Kanta niti najmanj ne moti možnost, da »ne bi mogli nikoli z gotovostjo vedeti, da smo pravilno ravnali«. Prav nasprotno - to nemožnost in z njo povezan neodpravljeni dvom eksplicitno postavi v sam temelj etike in slednjo utemelji prav na razmiku med vednostjo in dejanjem. Kasneje pa, kot da bi ta dvom postajal bolj in bolj neznosen, odsotnost »sodnika na zadnji instanci« bolj in bolj nevzdržna, celo ne(za)mišljiva. Zgovoren indikator tega je dejstvo, da se zdaj kar na lepem pojavi pojem vesti (ki ga prej skorajda ne zasledimo) in dobiva vedno bolj osrednjo vlogo ter vedno večji pomen. Pri tem je še posebej zanimivo, da v tem premiku pride do nekega dvojnega zdrsa. Ne le, da se Kantova praktična filozofija s tem močno nagne v smer »tradicionalne morale«, opazimo lahko, da tudi nekatere temeljne postavke njegove teoretične filozofije izgubijo na svoji ostrini. Ta drugi zdrs bi morda lahko označili za zdrs h »kartezijanski poziciji«. Pri koncepciji laži, kot smo jo predstavili, je zavest razumljena kot neka enostavna prosojnost samemu sebi, kot samorazvidnost, ki ne dopušča nobene pomote, zaslepitve, dvoma. Dvom se ustavi, zasidra v neki nevprašljivi samorazvidnosti zavesti, ki postane temelj gotovosti v morali: subjekt v sebi najde nezmotljivega sodnika na zadnji instanci. Vprašanje, ki pri tem ostane odprto, pa je seveda prav vprašanje možnosti notranje laži.

4. Bd. XI., A 219.

Tu se lahko za hip ustavimo in opozorimo na neko dejstvo, ki se ga vse prevečkrat spregleda. Rekli smo že, da je Kantovo neizprosno stališče do laži obči topos, na katerega opozarjajo vsi interpreti in ga (npr. Herbert J. Paton) celo pripisujejo Kantovi vzgoji, natančneje vplivu njegove matere, ki da ga je v tem pogledu kar najstrožje vzgajala, kar naj bi mu »na stara leta« (ko je npr. leta 1797 pisal svoj najbolj kontroverzni spis - odgovor Constantu, »O domnevni pravici lagati iz človekoljubja«) »udarilo na dan«. Praviloma pa se spregleda dejstvo, da laž za Kanta postane problem šele v nekem določenem trenutku njegove filozofske poti. V zvezi s tem si je zanimivo pogledati nekaj letnic.

Za predkritično obdobje prav gotovo ne moremo reči, da je Kanta problem laži tedaj kaj pretirano zaposljeval. Način, kako laž obravnava v *Predavanjih o pedagogiki* (ki jih je imel v zimskem semestru leta 1774), v ničemer ne izstopa iz okvirov »običajne morale«. O laži tu Kant spregovori na dveh mestih. Prvo je karseda nevtravno - gre za to, da je treba pri oblikovanju otroškega značaja paziti na resnicoljubnost, še posebej zato, ker otroke domišljija večkrat vodi k laganju. Drugo mesto bolj spominja na Kantova kasnejša rigorozna stališča. Otroci bi morali imeti na voljo »primere iz vsakdanjega življenja, kjer bi se postavilo vprašanje, ali je nekaj prav ali ne, na primer (...), ali je dovoljena laž v nuji? - Ne!, nobenega primera si ni moč zamisliti, kjer bi bila laž opravičljiva, še posebej ne pred otroci, ki bi sicer vsako malenkost imeli za nujo in si tako pogosto dovoljevali laži.«⁵ Ob tem odlomku, ki, kot rečeno, močno spominja na Kantova kasnejša razvpita stališča, se je treba vprašati, koliko ni ta vtis vnazajšnji učinek prav teh stališč. Če ga vzamemo samega zase ne zbuja prav ekstremnega vtisa; vtis, ki ga dobimo, je prej ta, da je neizprosnost tu prav zaradi otrok - ki po Kantu še niso moralna bitja, temveč morajo to z odraščanjem šele postati - zaradi otrok torej, ki bi utegnili izkoriščati našo popustljivost za vsako malenkost. Drugače rečeno, vtis, ki ga dobimo, je ta, da je brezpogojna prepoved laži tu povezana z dejstvom, da otroci (še) ne znajo presoditi, kaj je res nuja in kaj ne, medtem ko na nek način ostane odprta možnost, da je taka presoja v domeni odraslih. V tej perspektivi se tudi razreši tista protislovnost, ki jo očitajo Kantu, češ da kljub svojemu neizprosnemu stališču do laži, vendarle dopušča (gre za mesto iz prav teh predavanj o pedagogiki), da se otrokom zlažemo, če nas na primer

5. *Über Pädagogik*, Bd. XII. A 122, 123.

»prezgodaj« (tj., ko spolno še niso dozoreli) začnejo nadlegovati z vprašanji o spolnosti. Veliko vprašanje je namreč, ali je bila v tem obdobju za Kanta laž že tako radikalen prekršek in njegovo stališče do nje tako neizprosno kot o tem pričajo pozna dela. Če beremo skupaj vsa tri zadevna mesta, dobimo prej občutek, da so prerana vprašanja o spolnosti prav primer, kjer starši presodijo, da je »nuja« dovolj velika, da opraviči laž. Pri tem seveda ne želimo trditi, da v tem obdobju za Kanta laž ni bila »nič hudega«, nobeno posebno zlo, trdimo zgolj, da obstaja nek očiten preskok med tem, da obravnava laž kot zlo, in tem, da laž postane radikalno zlo, zlo *par excellence*, vir vsega drugega zla in tako rekoč obsesija poznega Kanta. Če se premaknemo iz predkritičnega obdobja v čas med izidom prve in tretje Kritike (1781 - 1790), vidimo, da tudi tu laž nima kakšne posebne teže. V *Osnovnih temeljih metafizike nravi* laž nastopa kot eden izmed primerov, ki naj pojasnijo moralni kriterij, ki nam ga daje kategorični imperativ. Laži ne morem hoteti za splošni zakon, pravi Kant, ker potem ne bi bila mogoča sploh nobena obljuba. Na podobno argumentacijo naletimo v *Kritiki praktičnega uma*, ob znanem primeru depozita. Problem laži je tu v prvi vrsti tehnični problem spodbijanja univerzalnosti. Nasprotno pa tako rekoč vse razvpite *lines* iz Kantovega repertoarja o laži najdemo (še) po letu 1790.⁶

Čeprav o kakšnem »čistem rezu« ne moremo govoriti, pa je dovolj impozantno in zgovorno dejstvo, da laž v nekem trenutku postane tako pereč problem in zahteva tako strogo, brezkompromisno zavrnitev. Kot odgovor na ta veliki vprašaj Kantove filozofije predlagamo naslednjo tezo, ki jo bomo poskusili v nadaljevanju podkrepiti: laž postane akutni problem tedaj, ko Kantu postane neznosna in nevzdržna »odprtost« njegove lastne etične zgradbe, izpostavljene prepihu ireduktibilnega dvoma (glede tega, ali smo res ravnali etično ali ne). Bolj ko za Kanta postaja nujen obstoj nekega poslednjega sodnika (Boga ali »notranjega sodnika« v obliki vesti), bolj postaja laž pereč problem, bolj se približuje radikalnemu pobočju zla. Laž - in še posebej notranja laž - namreč preti, da bo zamajala samo logično možnost nekega »notranjega sodnika« oziroma odprla vrata za ono »nestvar«, za to, da se lahko moti celo sodnik na zadnji instanci.

6. Na primer: »O ponesrečenosti vsakega filozofskega poskusa v teodiceji« (1791), pismo Mariji von Herbert (1792), »O reklu: v teoriji je to morda pravilno, ne velja pa za prakso« (1793), »Objava bližnjega zaključka nekega traktata za večni mir v filozofiji« (1796), *Metafizika nravi* (1797), »O domnevni pravici lagati iz človekoljubja« (1797).

V podkrepitev tega si lahko sedaj pogledamo, kakšen natanko je stroj notranje laži oziroma kaj notranja laž sploh je. Indici, ki jih v zvezi s tem dobimo iz Kantovih tekstov gredo predvsem v dveh smereh. Analizo prve lahko začnemo z naslednjim odlomkom iz spisa »Objava bližnjega zaključka nekega traktata za večni mir v filozofiji«:

»Laž, naj bo notranja ali zunanja, je dveh vrst: 1) če za resnično izdajamo nekaj, za kar se zavedamo, da je neresnično; 2) če izdajamo za gotovo nekaj, za kar se zavedamo, da smo glede tega subjektivno negotovi.«⁷

Iz tega najprej sledi, da tudi pri notranji laži (tako kot pri »zunanji«) nekaj v nas more vedeti, da lažemo. Samemu sebi lažem, a se hkrati tega *zavedam*. Kot že rečeno pri tem ni jasno, koga pravzaprav preslepimo. Če se ozremo na Kantove primere notranje laži, nas čaka tale odgovor: notranja laž meri na to, da bi preslepila Boga. Da je »poslušalec« notranje laži prav Bog, je najprej razvidno iz nekega mesta istega spisa, kjer Kant vpelje razliko med notranjo in zunanjo lažjo z naslednjimi besedami: »lahko, da je človekova izpoved zgolj notranja (pred Bogom) ali tudi zunanja«⁸. Nadalje zasledimo to konstelacijo še v dveh primerih (enega najdemo v spisu »O ponesrečenosti vsakega filozofskega poskusa v teodiceji«, drugega pa v *Metafiziki nravi*), ki sta pravzaprav en in isti primer, obširneje razvit v *Metafiziki nravi*. Samemu sebi laže tisti, pravi tu Kant, ki »hlini vero v Boga (kot bodočega sodnika sveta), čeprav v sebi ne najde nobene take vere, temveč si reče, da ne more škoditi, temveč zgolj koristiti, če v mislih prizna tega, ki bere v srcih, da bi si za vsak primer pridobil njegovo naklonjenost.«⁹ Seveda bi se ob tem lahko vprašali, ali ni že vnaprej obsojen na neuspeh vsak poskus, da bi tako prevarali Boga, še posebej če je ta opredeljen kot »tisti, ki bere v srcih«. Razlog, zaradi katerega Kant v tem ne vidi nobenega problema, bi lahko videli v tem, da Bog pri njem v glavnem ne nastopa kot Bog religije, temveč ima predvsem logično funkcijo. Je neko mesto, ki ga je nujno postulirati, če naj bo prešita struktura etičnega, ni pa nujen za obstoj same te strukture. Zato bi lahko rekli, da Bog v zgornjem primeru nastopa predvsem kot tisto, kar omogoča, da subjekt prevara samega sebe *prek Drugega*, tj. prek nekega simbolnega mesta, ki je

7. »Objava bližnjega zaključka ...«, A 504.

8. *Ibid.*, A 503.

9. *Metafizika nravi*, A 85-86.

kot tako prazno in ga ne zaseda noben partikularni »drugi«. Drugače rečeno, Bog je tu tista instanca, ki vnaša razcep v subjekt - tisti razcep, ki je nujen za ustroj same notranje laži. Verjetno bralcu ni ušlo, da Kant tu kot primer notranje laži navede oziroma opiše nek fenomen, ki ga v psihoanalizi najdemo pod geslom fetišistične utajitve: saj vem, pa vendar... Predstavljena koncepcija notranje laži namreč zahteva od subjekta, da je v nekem paradoksnem položaju: hkrati mora *vedeti* (»zavedati se«), da je nekaj laž, in *verjeti*, da je resnica. Ob tej prvi »smeri« konceptualizacije notranje laži bi lahko razliko med zunanjo in notranjo lažjo definirali enostavno takole: z »zunanjo lažjo« lažem drugim, medtem ko z »notranjo lažjo« lažen velikemu Drugemu. Sodnik na zadnji instanci je tu pojmljen kot (subjektu) Drugi, ta razcep pa, kot rečeno, omogoča, da je zadoščeno tistemu pogoju notranje laži, ki zahteva, da se hkrati »zavedamo«, da lažemo. Notranja laž funkcionira, dokler je subjekt prepričan, da je, zahvaljujoč njegovemu postopanju, Drugi izvzet določeni vednosti, da torej *ne ve*. V tej konstelaciji je namreč sama subjektova vest (njegov »zadnji sodnik«) umeščena v neko zunanost. Lahko bi rekli, da v to kategorijo notranje laži paradokсно sodi prav to, kar po navadi imenujemo skrb za zunanji videz. »Navzven« mora izgledati, da stvar deluje, pa čeprav se »navznoter« vse ruši - kajti dokončno se bo zrušilo šele tedaj in nič prej kot tedaj, ko se bo zlomil sam zunanji videz. Vemo, da je to tema številnih romanov, na primer tistih, ki prikazujejo zaton aristokracije in vzpon »modernega sveta«: aristokrati dobro vedo, da se jim bliža konec, toda tega za nobeno ceno ne sme zvedeti veliki Drugi.

V zadevni koncepciji notranje laži pa je moč razbrati odmev še neke druge teme oziroma situacije, namreč tiste, ki jo Freud opiše kot tisto obdobje subjektove konstitucije, v katerem je avtoriteta (še) zunanja (pred njenim »ponotranjenjem«, ki sovpade z vzpostavitvijo nadjaza). Tu, pravi Freud, si subjekt dovoli vse mogoče »slabe reči«, če le in dokler le avtoriteta o tem ne ve ničesar. Nevednost Drugega zadošča, da subjekt ne občuti nobenega občutka krivde zaradi »napačnosti« svojih dejanj. Seveda imamo že tu opravka s položajem, kjer se tudi »sodnik na zadnji instanci« lahko moti. Vendar pa bi lahko rekli, da v Kantovi perspektivi še nismo prišli do tistega najhujšega, in sicer iz dveh razlogov. Najprej zato, ker s tem, ko varamo Drugega zgolj potrjujemo in pri(po)znavamo njegov obstoj. Prevarani Drugi je še vedno Drugi, njegova veljava pa na nek način raste premosorazmerno s subjektovo potrebo, da ga prevara. Po drugi strani pa je treba opozoriti, da

Kant v svojih poznih delih teži k »ponotranjenju« sodnika na zadnji instanci, k prenosu mandata iz Boga na *vest*, na tisto nekaj v subjektu, kar ve, da ta laže. Na to stran se umešča druga možna koncepcija notranje laži, ki ima bolj katastrofalne implikacije.

Drugače rečeno, Kantu ideal vse bolj postaja to, da se počutimo krive za svoje pregrehe, tudi če Drugi ne ve zanje oziroma ne glede na to, ali ve ali ne: krivi pred svojo vestjo, ki, ona, ve. Tu pa notranja laž v določeni meri zamenja svojega naslovnika, njen paradoks pa se hkrati zaostri do kraja: »Ljudje lažejo celo v svoji notranji izpovedi. (...) Človek zna potvoriti celo notranje izjave pred svojo vestjo.«¹⁰ Tu pa imamo opravka z nekim drugim ustrojem notranje laži, ki kar najlepše razkrije vzroke za njeno »škandaloznost«. Ali zgornja Kantova opazka ne pomeni, da imamo z notranjo lažjo opravka tedaj, ko se na primer lažemo drugim (oziroma zagrešimo kakršenkoli prekršek), a se ob tem ne počutimo krive, se ne obsojamo, nas ne peče vest. Še natančneje rečeno: *notranja laž je zunanja laž, ki je ne spremlja občutek krivde*. To pa lahko formuliramo tudi splošneje: notranja laž je odsotnost občutka krivde ob (načeloma vseh možnih) kršitvah moralnega zakona. Subjektov razcep pride tu do izraza v čisti obliki: Vemo sicer, da smo ravnali »narobe«, a ta »narobe« v nas ne dobi nobenega odmeva, ne moremo ga povezati z nobenim našim subjektivnim izkustvom, je »zgolj beseda« med drugimi besedami, brez vsakega globjega, moralnega podtona. Prav zato nas ne sme presenetiti dejstvo, da Kantu ob vprašanju laži nenehno prihaja pod pero metafora avtomata, stroja, *Sprachmaschine*: besed, ki v ničemer ne zavezujejo, ki govorijo skozi nas, prihajajo iz naših ust, ne da bi v nas pustile kakršnokoli sled.

Za ponazoritev tega položaja se lahko spomnimo sledečega dejstva: V nekaterih jezikih - na primer v nemščini in francoščini, pa tudi v slovenščini, le da so tu zadeve zaradi izpuščanja osebnih zaimkov manj očitne - gramatikalna struktura dopušča, da se na primer z nekom pogovarjate o svojem počutju, ne da bi neposredno nastopali kot subjekt tega počutja. *Wie geht es?* - *Gut. Comment ça va?* - *Ça va bien*. Kako gre? - Dobro. Torej, vpraša se vas, če »(ono) gre«, vi pa odgovorite, da gre (ono) zelo dobro, ali pa, da (ono) ne gre in ne gre. Od tod si lahko zamislimo položaj, v katerem nastopa kak rousseaujevski *bon sauvage*, ki vprašanje razume preveč

10. »O ponesrečenosti...«, A 224. Podčrtali mi.

dobesedno in odgovori: »Gre, gre,... ampak jaz, oh, uh, ah...« Toda, če si zadeve pogledamo od bliže, ali nismo do neke mere vsi v podobnem položaju? Ali ni tisti »ampak jaz, oh...« vselej v molku prisotni drugi del zgodbe, po katerem nas nihče ni vprašal? Struktura te vljudne izmenjave besed, s katero praviloma začnemo pogovor, bi bila torej naslednja: (Ono) gre - saj »mora iti«, kot pravimo - gre svojo pot. Ampak jaz, to pa je že druga zgodba ... - Ali ni struktura »notranje laži« na las podobna temu? Lahko bi jo povzeli takole: jaz govorim resnico, toda ono laže. In če ono laže, to ni moj problem. Moje besede se skladajo z mojim prepričanjem in z mojo vestjo, toda moje prepričanje in moja vest nimata nobene zveze z mano, naplahtana kot sta, gresta svojo pot. Oziroma, kot se glasijo slavne Hamletove besede: *The body is with the king, but the king is not with the body. The king is a thing - of nothing*. Obstoje notranje laži namreč »sodnika na zadnji instanci« - našo vest oziroma naše najbolj notranje prepričanje - definira natanko tako, kot Hamlet kralja: *a thing - of nothing*.

Najbolj škandalozno pri tem pa je seveda dejstvo, da za nekega takega človeka (ki je uspel nalagati samega sebe oziroma »potvoriti notranje izjave pred svojo vestjo«), sploh ne moremo več reči, da laže, temveč prej da ravna in govori v skladu s svojim prepričanjem. Laž, ki ni več laž, temveč resnica, zločin, ki se hkrati izmika kategoriji zločina in se nevarno približa tisti zakona - natanko to je tisto, kar laž potisne v domeno radikalnega zla. Zla, ki ni enostavno transgresija zakona, temveč nekaj, kar ga razjeda od znotraj in kar samo nosi formo zakona: laži, ki ni enostavno nasprotje resnice, temveč nekaj, kar jo razjeda od znotraj in kar samo nosi formo resnice.

Vendar pa bi lahko kot sklépni komentar k temu dodali, da Kant v svojem ogorčenem dvigu proti laži, ki slednjo iz zla prekvalificira v radikalno zlo, popusti neki tendenci, ki je v nasprotju z nekaterimi temeljnimi izhodišči njegove etike. Ponavadi se reče, da prav Kantovo rigorozno stališče napram laži močno izstopa iz okvirov »tradicionalne morale«, ki je pripravljena včasih dopustiti laž. Na enem nivoju to vsekakor drži, a prav na tem nivoju je Kantovo vztrajanje pertinentno. Gre za tisti nivo oziroma tisti diskurz, ki govori o upravičenih izjemah od Zakona. Kant tu dovolj prepričljivo pokaže, da je takšna pozicija nevzdržna, predvsem pa neskladna s tisto koncepcijo zakona, ki v slednjem vidi kriterij za razločevanje dobrega in zla ter ne obratno. Po drugi strani pa - in če si pogledamo razloge, ki smo jih predstavili v pričujočem tekstu, razloge za kvalifikacijo laži kot radikalnega zla - bi lahko

rekli, da prav ti razlogi priklepajo Kanta na horizont »tradicionalne morale«. V kakšnem smislu? Če Kantova etika ni več etika Dobrega (ker je slednje podrejeno Zakonu), pa se na Zakonu višje mesto prikrade nekaj drugega, namreč Smisel. Drugače rečeno: obstoj notranje laži, možnost radikalne samozaslepitve oziroma odsotnost sodnika na zadnji instanci še ne onemogočajo etike kot take, temveč zgolj prekrizajo možnost obstoja »prostorčka za seštevanje«, ki bi konec koncev poskrbel, da bodo dobri nagrajeni in slabi kaznovani (če ne »realno«, pa vsaj z občutkom krivde in očitki vesti). Prav ta »prostorček za seštevanje« pa je v etiki, zgrajeni izključno na Zakonu, odveč. Kant niha na tem robu, kar nas nikakor ne sme presenetiti ali zapeljati k prelahki sodbi, saj so zastavki v igri ogromni. Etična zgradba, ki jo zasnuje Kant, a se nato obotavlja prestopiti njen prag, je zgradba, v kateri nihče in nič *ne jamči* za sam smisel dobrega oziroma za smisel dejanja, ki je storjeno »v skladu z dolžnostjo in zgolj iz dolžnosti«. Reči, da nihče in nič *ne jamči* za smisel seveda ni isto kot reči, da smisla ni. Prav tako zgornja trditev ne pomeni, da subjekt načelno ne more najti smisla v etičnem. Toda koliko jih bo vstopilo, če nad vrati piše: »Vstopate v kraljestvo Zakona. Nihče vas ne bo videl, nihče vas ne bo slišal, nihče vam ne bo sodil.« Te besede, s katerimi lahko povzamemo status Zakona v Kantovi filozofiji, predstavljajo spretnitev slavnih besed Dostojevskega »nič ni resnično, vse je dovoljeno« (Zakona ni, nihče vam ne bo sodil), saj teže odsotnosti »poslednje sodbe« in Smisla ne povežejo z odsotnostjo Zakona, temveč nasprotno z njegovo prisotnostjo. Če naj to perspektivo »radikalne« etike povzamemo z neko metaforo, bi lahko rekli, da je vse »kraljestvo Zakona« oziroma vsa »etična zgradba« že sam njen prag, sama »vrata postave«. Vrata, ki ne vodijo v noben »drugi prostor«, v nobeno drugo, ali tretjo, razsežnost. Vrata odpremo, stopimo skozi in se zopet znajdemo pod milim nebom, korak dlje na isti poti, po kateri smo hodili doslej. Toda, če je pot ista, pa subjekt, ki ta prag prestopi, ne bo nikoli več isti. Takšno je vsaj Kantovo prepričanje, ki se v tej točki ujema z Lacanovim.

Zoran Kanduč

VLOGA IN MESTO ENAKOSTI V POLJU PRAVNEGA FENOMENA

Enakost v ideološkem diskurzu

Beseda »enakost« ima nedvomno močan čustven in potemtakem tudi mobilizacijski naboj. Vsebuje jo - v taki ali drugačni obliki - vsaka omembe vredna ideološka formacija. Slehera od njih ji pripiše poseben pomen, dodeli pa ji tudi posebno mesto na lestvici najpomembnejših vrednot. Zato ni čudno, da je pomen enakosti nemalokrat nepojasnjen, nerazčlenjen in abstrakten. Pojemovna zmeda je še toliko večja, ker se da iz zornega kota ideala enakosti presojati razmerja med ljudmi na zelo različnih področjih družbenega življenja, na primer v polju gospodarstva, politike, izobraževnja ipd.

Vrednota enakosti je - skupaj s svobodo in bratstvom (solidarnostjo) - v emfatični, dasiravno neartikulirani¹ obliki stopila na politično prizorišče s francosko revolucijo. Vendar pa je pozneje zmagoslavna buržoazija, ki je bolj verjela v zasebno lastnino, »svobodni« trg in dedno pravico, izbrala organizacijo družbe in gospodarstva, ki je v praksi malone izničila omenjene ideale. Delna izjema, do katere pa je vodila nedvomno trnova in dolga pot dramatičnih družbenih spopadov, je edinole politična »svoboda«, razumljena kajpada v kontekstu demokratičnega političnega sistema,² ki ga označujejo

1. *Deklaracija človekovih pravic* iz leta 1789 je opredelila svobodo kot pravico storiti vse, kar ne škoduje drugim, ni pa podrobno določila pojma enakost. Abbé Sieyès, eden izmed njenih avtorjev, je sicer predlagal dva člena, ki bi se nanašala na ta problemski sklop, vendar ustavodajna skupščina njegovega predloga ni sprejela. Več o tem vprašanju B. Horvat, *Politična ekonomija socializma*, Globus, Zagreb 1984, str. 19-20.
2. »Demokracija« je v današnjem času predvsem sinonim za politični sistem, v katerem gospodujejo stranke (v njih pa ima najvažnejšo vlogo partijsko vodstvo oziroma vodja). V meri, v kateri postane stranka birokratska politična institucija, ki pretvarja formalno voljo večine v dejansko voljo vladajoče manjšine, je njena družbena vloga - z gledišča emancipatornih bojev - seveda zaviralna. Vendar pa to ni njena edina - ali morda objektivno nujna - funkcija. V primeru, ko organizira razpršene in politično neosveščene (indoktrinirane) množice, je njena vloga bistveno drugačna. Prim. E. Laclau in C. Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 146-147. V »tretjem svetu« in v nekdanjih »socialističnih« državah ima beseda »demokrat« poseben pomen. Označuje predvsem politično osebnost, ki je pripravljena - pogosto v nasprotju z interesi večine prebivalstva - zagotavljati in varovati tradicionalne odnose izkoriščanja in prevlade zahodnih vlagateljev. Prim. N. Chomsky, »Svetovna ureditev in njena pravila: variacije na nekatere teme«, v: *Teorija in praksa*, št. 9-10, Ljubljana 1993, str. 874.

splošna volilna pravica, tajne volitve in odgovornost vlade do volilnega telesa (oziroma do njegovih izbranih predstavnikov). V družbi, v kateri vladajo gonja za profitom, tekmovalna miselnost, razredna in obilica drugih nestrpnosti, je slej ko prej seveda groteskno govoriti o bratstvu. Po drugi strani pa je tudi ideal enakosti precej oddaljen od družbene stvarnosti, za katero je značilna izredno neenaka porazdelitev dohodka, bogastva in drugih pomembnih dobrin. Največje ameriške korporacije razpolagajo, denimo,³ z večjim kapitalom kot velik del svetovnih vlad. Po podatkih⁴ ameriškega *Federal Reserve Board* ima zgornjih 20 odstotkov potrošnikov v lasti čez 76 odstotkov celotnega bogastva, spodnjih 20 odstotkov potrošnikov pa le 0,2 odstotka. Kar zadeva razdelitev dohodka, *U.S. Bureau of the Census* poroča, da skoraj polovico vsega dohodka prejema 20 odstotkov družin in posameznikov, spodnjih 20 odstotkov pa prejema samo 4 odstotke od celotnega dohodka. V zadnjih dveh desetletjih so se razlike še zaostrile. Bogati Američani so postali še bogatejši, revni Američani pa še revnejši. Ferfila⁵ v tej zvezi navaja podatek, da so za vsak dolar, ki so ga izgubili najrevnejši, najbogatejši postali kar za 9,5 dolarja bogatejši: v osemdesetih letih je prag revščine prestopilo približno 15 odstotkov ameriškega prebivalstva, po nekaterih študijah pa naj bi bila ena tretjina Američanov tako blizu praga revščine, da bi jih že nenadna kriza utegnila pahniti čezenj.⁶

Kakorkoli že, priznati je treba, da je francoska revolucija, ki je zanetila »svetovni požar« (Arendt), vendarle položila vsaj diskurzivne (vrednotno-

3. » V Angliji prejema zgornjih 20% prebivalstva 42% narodnega dohodka, spodnjih 20% pa le 6% narodnega dohodka. Progresivni davčni sistem teh razlik ne korigira v večji meri, saj po davčnih odtegnitvah zgornjih 20% prebivalstva še vedno zadrži 40% narodnega dohodka, spodnjih 20% pa 8% narodnega dohodka. Imovinska diferenciacija je še bolj izrazita, saj pripada zgornjim 20% prebivalstva kar 73% vsega bogastva (Marketable Wealth).« V. Rus, *Socialna država in družba blaginje*, DOMUS, Ljubljana 1990, str. 207. Pisec navaja tudi podatke, ki kažejo, da je distribucija bogastva v sodobnih družbah dokaj enaka: »Zahodna Nemčija se ne razlikuje bistveno od Indije: v obeh ima zgornjih 20% prebivalstva 50% vseh dohodkov, spodnjih 20% prebivalstva pa le 7% vseh dohodkov. Razlike so pravzaprav le v tem, da sta 1-2% najbogatejših v tretjem svetu relativno bogatejša, kot sta v prvem svetu, in da je spodnjih 5% tudi relativno siromašnejši, kot so v razvitem svetu (ibid., str. 217).«
4. Povzemamo po M.J. Lynch in W.B. Groves, *A Primer in Radical Criminology*, Harrow and Heston, New York 1986, str. 46-47.
5. Prim. B. Ferfila, »Vladna (javna) politika v ZDA«, v: *Teorija in praksa*, št. 1-2, Ljubljana 1994, str. 96.
6. V takšnih razmerah lahko igrajo predstave o egalitarni, meritokratski, brezrazredni, tekmovalni in interesno enotni družbi, v kateri naj bi imel vsakdo možnost napredovati po lastninski lastvici, seveda edinole ideološko vlogo: »Vrednote enake ali meritokratske družbe, ki jih kapitalizem vceplja v glave ljudi, so stalno v nasprotju z gmotnimi neenakostmi v družbenem svetu.« J. Lea in J. Young, *What Is to Be Done about Law and Order?*, Penguin, Harmondsworth 1984, str. 95.

normativne) temelje, na katerih se je mogoče zoprestavljati raznovrstnim oblikam neenakosti in nesvobode kot nečemu, kar je nelegitimno, zatiralsko in nedopustno. V današnjem času so zahteve, ki jih vsebujejo ideali francoske revolucije, še toliko bolj zavezujoči za vse državljane in državne organe, ker jih je v celoti priznal in predpisal najvišji normativni akt človeštva, *Splošna deklaracija človekovih pravic*,⁷ ki jo je leta 1948 sprejela Generalna skupščina Združenih narodov.

Enakost pred zakonom

Enakost v polju prava je pogosto izenačena z »enakostjo pred zakonom«, sintagmo, ki jo marsikdo dojema kot nekaj samoumevnega. V resnici pa imamo opraviti z nadvse problematično pomensko zvezo, predvsem zato, ker ni jasno, na kaj se nanaša beseda »zakon«.

(a) »Zakon« se da razumeti kot sopomenko za družbena »pravila igre«. Glede na to, da so med »igralci« precejšnje in, kot se zdi, celo čedalje večje razlike, od katerih jih je večina družbeno in zgodovinsko pogojena, bi bilo v tem oziru očitno nesmiselno oziroma naravnost cinično govoriti o enakosti pred zakonom. To še zlasti velja za mednarodne odnose,⁸ v katerih je - politična, vojaška, gospodarska in ideološka - moč še zlasti neenakomerno porazdeljena. Po drugi strani pa je jasno, da »pravila igre« v razredni družbi

7. Deklaracija priznava vsakomur temeljne politične, ekonomske, socialne in kulturne pravice, in to ne glede na raso, barvo, spol, jezik, vero, politično ali drugo prepričanje, narodno ali socialno pripadnost, premoženje, rojstvo ali kakršnokoli drugo okoliščino.
8. V zvezi s »pravili igre« v mednarodnih odnosih Chomsky poudarja, da so ta slej ko prej dvojna: ena veljajo za bogate, druga za revne države: »GATT, NAFTA in podobno se imenujejo sporazumi o 'svobodni trgovini'. To je napačen opis. Prvič, pojem 'trgovina' je težko uporabiti za sistem, v katerem je skoraj 40 odstotkov ameriške trgovine znotraj podjetij centralno upravljanjih z isto močno vidno roko, ki nadzira načrtovanje, proizvodnjo in vlaganje. Svetovni sistem niti od daleč ne spominja na klasični trg. Razen tega sporazumi daleč presegajo trgovino. Ena bistvenih značilnosti je zahteva po liberalizaciji financ in storitev, kar pomeni dopustiti mednarodnim bankam, da preženejo domače nasprotnike, tako da nobena država ne more izvajati nacionalnega gospodarskega načrtovanja, kar omogoča bogatim državam, da se razvijajo, vedno za visokimi protekcionističnimi zidovi in z ekstenzivnim državnim poseganjem za zaščito gospodarjev pred uničevalnimi tržnimi učinki.« N. Chomsky, »Svetovna ureditev in njena pravila: variacije na nekatere teme«, *op. cit.*, str. 878.

nikakor niso nevtralna, objektivna ali nepristranska.⁹ Sleherni sistem veljavnih norm, se pravi tistih, ki jih kot taka priznava in sankcionira vlada (razumljena v najširšem pomenu), je v prvi vrsti sistem vladajočih norm oziroma norm, ki jih postavljajo nosilci družbene moči.¹⁰

(b) »Zakon« lahko razumemo tudi kot sinonim za pravo. Če sprejmemo podmeno, da je pravna norma po svojem bistvu prepoved, ki pravnemu subjektu prepoveduje povzročiti - neupravičeno - škodo drugemu pravnemu subjektu, moramo priznati, da v veljavnih normativnih sistemih pravni subjekti niso enaki: številna škodljiva ravnanja niso prepovedna, marsikatero prepovedano škodljivo ravnanje ni sankcionirano. Praviloma so najbolj dosledno sankcionirana škodljiva ravnanja pripadnikov podrejenih družbenih skupin, medtem ko se nosilci družbene moči pogosto izmuznejo neprijetnim pravnim posledicam. Še več, v okviru dane gospodarske in družbene ureditve pozitivni proizvodi gospodarskih enot praviloma postanejo zasebni, negativni

-
9. Vzemimo kot primer kazensko pravo. Temeljni poudarek marksističnih analiz družbene vloge kazenskega prava kot represivnega in ideološkega aparata države je slej ko prej v tem, da kaznovalni sistem, ki ga zdravi razum - zaradi ideoloških »distorzij« - dojema kot nevtralno institucijo, ki je v prid družbi kot celoti, v resnici varuje predvsem interese (ne pa nujno tudi vrednote) enega razreda v boju zoper drugega (oziroma druge). Ta misel se pojavlja (in ponavlja) malone pri slehernem radikalnem piscu. V klasični obliki jo srečamo že pri Pašukanisu: »Resnični pomen kaznovalne dejavnosti razredne države lahko dojamemo le, če izhajamo iz njene antagonistične narave. Tako imenovane teorije kazenskega prava, ki izpeljujejo načela kaznovalne politike iz interesov družbe v celoti, zavestno ali nezavedno sprevrtaajo dejansko stanje. Družba v celoti obstaja samo v domišljiji teh pravnikov. V resnici pa smo soočeni z razredi, katerih interesi si nasprotujejo. V vsak zgodovinsko dan sistem kaznovanja so vtisnjeni interesi tistega razreda, ki ga je udejanjal. Fevdalec je kaznoval nepokorne kmete in meščane, ki so se upirali njegovi oblasti. Združena mesta so obešala razbojniške viteze in rušila njihove gradove. V srednjem veku je bil kršilec zakona tisti, ki se je hotel ukvarjati z obrtjo, ne da bi se včlanil v cehovsko združenje; kapitalistična buržoazija je, brž ko se ji je posrečilo utrditi svojo oblast, razglasila za prestopok težnjo delavcev, da bi se združevali v zveze. Na ta način razredni interes udarja pečat zgodovinske konkretnosti v slehemi dani sistem kaznovalne politike.« J.B. Pašukanis, »Opća teorija prava i marksizam«, v: F. Džinić (ur.), *Sovjetske teorije prava*, Globus, Zagreb 1984, str. 280.
10. Družbena moč se seveda ne kaže samo v možnosti določanja »pravi igre«, ampak tudi ali celo predvsem v možnosti zavračanja alternativnih pravil igre.

proizvodi (stroški) pa se prenašajo na družbo kot celoto.¹¹ Privatizacijo pozitivnih produktov potemtakem spremlja socializacija negativnih produktov (škodnih posledic), kakršni so denimo onesnažena in uničena narava, zdravstveni problemi delavcev in potrošnikov ipd.¹²

Poglejmo še, kakšni nasledki za razumevanje enakosti pred zakonom izhajajo iz Heglove opredelitve, po kateri je bistvo prava v tem, da se vsak posameznik spoštuje in obravnava s strani drugega (pravnega subjekta) kot svobodno bitje, zakaj le tako ima lahko svobodna volja v drugem kot predmet in vsebino samo sebe.¹³ V luči takšne zamisli o bistvu (ali naravi) prava je odločilnega pomena pojem svoboda. Recimo,¹⁴ da je svoboda človekova moč, da po svoji volji razvija in udejanja svoje raznolike - čutne, čustvene,

11. »Pravni sistemi si prizadevajo kar se da jasno individualizirati proizvode posameznih procesov. Vendar pa je v tistih procesih proizvodnje in trošenja, ki niso organizirani v samostojnih gospodarskih enotah, individualizacija praviloma težja, zaradi česar prihaja do pojava podružbljanja številnih negativnih proizvodov (stroškov).« A. Bajt, *Osnove ekonomske analize i politike*, Informator, Zagreb 1979, str. 95. Prim. tudi str. 96-99. Pisec v tej zvezi opozarja, da posamezni proizvodni proces ne daje le »lastnega zasebnega proizvoda«, se pravi proizvoda v lastnem pravno-organizacijskem okviru, ampak spreminja tudi »tuje zasebne proizvode«, t.j. realne - pozitivne ali negativne - proizvode drugih proizvodnih enot. Poleg tega pa proizvodni procesi - glede na to, da vsi niso organizirani v proizvodnih enotah - spreminjajo tudi bogastvo zunaj produkcijskih enot: »Iskra lokomotive, ki povzroči požar v gozdu, neposredno zmanjša premoženje družbe, če je gozd obča dobrina, ki ni organizirana kot zasebna gospodarska enota. Uničen les ni bil proizvod tekočega obdobja, ampak premoženje, ki je akumulirano v preteklih obdobjih. Škoda, ki je posledica emisije saj iz dimnikov, industrijskih voda, onesnaženega zraka, tresenja in hrupa zaradi prometa in gradnje, prahu in odpadkov ipd., v veliki meri zmanjšuje premoženje (ibid., str. 97).«
12. Približna škoda, do katere pride v ZDA vsako leto zaradi onesnaževanja voda, znaša deset bilijonov dolarjev. Prim. J. Claybrook, *Retreat from Safety: Reagan's Attack on America's Safety*, Pantheon Books, New York 1984, str. 60. Približna škoda, ki letno nastane v ZDA zaradi onesnaževanja zraka, znaša šestnajst bilijonov dolarjev. Prim. R. Nader, »Compulsory Consumption«, v: R. Nader (ur.), *The Consumer and Corporate Accountability*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973, str. 179. Po nekaterih ocenah bo treba v Evropi do leta 2010 nameniti za odpravljanje najhujše ekološke škode okoli 300 milijard ekujev (izguba zaradi učinkov »tople grede« pa naj bi znašala okoli šest milijard ekujev letno).
13. Prim. G.W.F. Hegel, *Filosofska propedeutika*, Grafos, Beograd 1985, str. 42.
14. Tako je opredeljena svoboda v Deklaraciji pravic človeka in državljana, ki jo je predlagal Maximilien Robespierre. Prim. *Utopični socialisti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 556. Svoboda je v omenjeni Deklaraciji - ob skrbi za ohranitev obstoja - označena kot glavna človekova pravica, ki pripada v enaki meri vsem ljudem, in to ne glede na razlike v telesnih in moralnih močeh. Četrti člen določa: »Svoboda je moč, ki pripada človeku, da po svoji volji razvija vse svoje sposobnosti; svoboda ima pravičnost za pravilo, pravico drugega za mejo, naravo za načelo in zakon za varstvo.«

razumske in druge - virtualne (z)možnosti. To z drugimi besedami pomeni, da pojmujeemo svobodo kot možnost samo-določujočega¹⁵ (avtonomnega) delovanja. Eden izmed temeljnih pogojev svobodnega delovanja je kajpak osvobojeni čas, se pravi čas, v katerem je lahko posameznik gospodar svojega telesa, svojih lastnih opravil, ciljev in dejavnosti, ki jih ne opravlja iz ekonomske nuje (oziroma zaradi ekonomske prisile). Glede na to, da v sodobni (po)industrijski družbi večina ljudi, ki so primorani za svoje preživetje prodajati svoj čas in svojo energijo oziroma »delovno silo« lastnikom produkcijskih sredstev (v zameno za mezdo), namenja največji del svojega časa (beri: življenja) heteronomnim, nesvobodnih opravilom, je jasno, da tudi v tem oziru ne moremo govoriti o enakosti glede na njihov pravni položaj v družbi: »Štirideset odstotkov delovne sile tvorijo beli ovratniki, večina jih opravlja kakšno dolgočasno in idotsko delo. Cele industrije, na primer zavarovalnice, bančništvo in zemljiško posredništvo, niso nič drugega kot nekoristno premetavanje papirjev. Ni naključje, da 'terciarni sektor', sektor dejavnosti, narašča, medtem ko 'sekundarni sektor' (industrija) stagnira,

15. »Glavni namen samodoločujoče dejavnosti ni menjava časa za čas drugih: je sama sebi namen. To so lahko estetske dejavnosti (kakršne so igre, vključno z ljubezenskimi) ali umetniške dejavnosti; kadar gre za produktivne dejavnosti, posamezniki kreirajo predmete, ki so namenjeni potrošnji ali uporabi prav tistih oseb, ki jih proizvajajo ali njihovih bližnjih.« A. Gorz, »Devet tez za bodočo levico«, v: *Boj proti delu*, KRT, Ljubljana 1985, str. 110. Misel, da je samodoločujoča dejavnost (znotraj osvobojenega časa) neogibna predpostavka posameznikovega osvobajanja, je razvil že Moses Hess, ki je skupaj s Cieszkowskim postavil temelje filozofiji delovanja. V boju za osvoboditev časa je videl ključno prvine socialističnega (komunističnega) političnega projekta. Po njegovem mnenju je namreč bistvo prekletstva, ki se je v zgodovini zgrnilo nad ljudi, v tem, da človek svojega delovanja ne dojema kot nečesa, kar je lahko samo sebi namen, ampak praviloma kot sredstvo za doseganje zunanjih ciljev: »Prva beseda, s katero se je bog refleksije oznanil človeku, je bilo tisto prekletstvo, ki nam jo je biblija verno prenesla z znanim stavkom: 'V znoju svojega obraza boš jedel svoj kruh.' Prva beseda proti, s katero se je svobodni duh razodel človeku, je stavek iz Spinozove Etike: 'Dobro je tisto, kar podpira dejavnost in dviga življenjsko zadovoljstvo.' 'Delo v znoju obraza' je iz človeka napravilo sužnja in reveža, 'delo iz zadovoljstva' ga bo napravilo svobodnega in srečnega.« M. Hess, *Philosophie der Tat*, Akademie Verlag, Berlin 1961, str. 220. Hess poudarja, da obstaja eno samo suženjstvo, dasiravno se kaže v različnih pojavnih oblikah. Zato je bistvo radikalnih političnih bojev ravno ukinjanje suženjstva nasploh, ne pa samo te ali one partikularne oblike. Svobodna - od zunanje prisile neodvisna - dejavnost je po Hessu edina oblika specifično človeškega življenja, edini vir specifično človeških užikov. Dokler človek ne živi svobodno, namreč samodoločujoče, živi kot žival in ima nesrečno zavest, ki ga sili k uporabi (oziroma zlorabi) alkohola, religije in drugih omamljajočih sredstev. Več o tem zanimivem filozofu P. Vranicki, *Zgodovina marksizma*, 1. del, Mladinska knjiga, Ljubljana 1983, str. 83-86.

'primarni sektor' (kmetijstvo) pa je skoraj izginil. Ker je delo nepotrebno, razen za tiste, ki jim zagotavlja oblast, delavce premeščajo z relativno koristnih del na relativno nekoristna, da s tem zagotavljajo javni mir. Karkoli je bolje kot nič. Zato ne smete domov takrat, ko predčasno končate delo. Hočejo vaš čas, dovolj časa, da postanete njihovi, četudi z večino vašega časa nimajo kaj početi. Drugače ni mogoče razumeti, zakaj se je v zadnjih petdesetih letih povprečni delovni teden skrajšal samo za nekaj minut.«¹⁶

Pojem »enakost pred zakonom« potemtakem ni primerno izhodišče za preučitev vloge enakosti v polju prava. Podrobnejša analiza bi se morala osredotočiti na »idejo« oziroma ideal prava, se pravi na specifično¹⁷ pravno vrednoto - pravico. Pravico kaže razločiti od pravičnosti. Pravica je namreč pogled na normirane ali nenormirane družbene odnose z gledišča splošne in abstraktne norme, medtem ko je pravičnost pogled na idiosinkratičen pravni primer z gledišča posamične in konkretne norme. Pravica je zato vrednota, ki se navezuje na dejavnost zakonodajalca, medtem ko je pravičnost (»equity«) vrednota, ki se navezuje na dejavnost sodnika. Uvodoma kaže opozoriti še na dva pomembna razlikovanja. Po eni strani je treba razločiti distributivno pravico od komutativne. Prva se nanaša na razdelitev pozitivnih in negativnih »stvari«, dobrin in bremen,¹⁸ med različne ljudi. Druga pa zadeva menjalna razmerja, menjavo dobrin, že porazdeljenih glede na - tak ali drugačen - koncept distributivne pravice, tako da je njen pomen v pravnem fenomenu nujno drugoten. Po drugi strani pa kaže razločevati še med distributivno (porazdelitveno) in redistributivno (pre-razdelitveno) pravico. V stanju, v

16. B. Black, »Ukinitve dela«, v: *Pozdravi iz Babilona*, KRT, Ljubljana 1987, str. 144-146.

17. Pravica je pravzaprav absolutna pravna vrednota, in sicer v pomenu, da je nepogojena oziroma, bolje, neizvedljiva vrednota: ni je mogoče izpeljati iz kake druge, višje vrednostne ideje. To pa seveda ne pomeni, da je nespremenljiva, večna in obče veljavna vrednota. Nasprotno. Pravica je namreč vrednostno merilo, s katerim je mogoče oceniti, ovrednotiti določeno izkustveno gradivo, na primer določeno (konfliktno) družbeno razmerje ali določeno kategorijo takšnih razmerij. Pravica »velja« torej edinole glede na družbeno-zgodovinsko določen »predmet«. Aplikacija ideala pravice na dana družbena razmerja je - pravo. To seveda pomeni, da pravice ne smemo izenačiti s pravom, saj gre za dve različni sestavini pravnega pojava kot takega. Veljavnega prava zato ne moremo kritizirati z gledišča pravice, ampak samo iz zornega kota nekega drugega - virtualnega - prava, ki je lahko nasledek uporabe alternativne ideje pravice na družbena razmerja ali pa drugačne uporabe vladajoče - s strani vlade priznane in sankcionirane - ideje pravice.

18. Na ta moment opozarja tudi Lacan: »Prav v tem je bistvo prava - porazdeliti, dodeliti, kar je užitka.« J. Lacan, *Še, Analecta*, Ljubljana 1985, str. 6.

katerem nihče ne bi posedoval nobene dobrine,¹⁹ ali pa v stanju, v katerem bi bila izhodiščna porazdelitev dobrin nesporno pravična, redistributivna pravica seveda ne bi igrala prav nobene vloge. Ker pa dejansko stanje ne ustreza²⁰ takemu teoretično postuliranemu izhodišču, je redistributivna pravica ireduktibilna sestavina slehernega modela pravične družbe, pri čemer je seveda jasno, da je mogoče utemeljiti (vrednostno upravičiti) redistribucijo z različnimi normativnimi argumenti: v luči teorije o eksploataciji, na primer, je razlastitev poljščevalcev presežne vrednosti - glede na to, da je bogastvo kapitalistov nasledek prikritega izkoriščanja delovne sile in zatiranja delavcev - samo ponovna vzpostavitev »normalnega« stanja, se pravi neke vrste *restitutio in integrum* v smislu vrnitve bogastva tistim, ki so ga ustvarili.

Enakost in ideja pravice

Omenili smo že, da je pravica najvišje idejno in vrednotno načelo oziroma počelo prava (*domina et regina virtutum*), nekakšna vrednostno-normativna očala, s katerimi *homo iuridicus*, subjekt prava *par excellence*, motri - pravno

19. Namig na takšno »naravno« stanje najdemo pri Rousseauju: »Prvi, ki si je ogradił neko zemljišče in si domislil reči, to je moje, ter našel dovolj preproste ljudi, da so to verjeli, je bil prvi utemeljitelj civilne družbe. Koliko zločinov, vojn, umorov, koliko trpljenja in grozot bi bil prihranil človeškemu rodu tisti, ki bi izdrl kole ali zasul jarek ter zaklical svojim podobnikom: 'Nikar ne poslušajte tega sleparja. Izgubljeni ste, če pozabite, da sadovi pripadajo vsem, zemlja sama pa nikomur'; toda vse kaže, da so tedaj stvari že prišle do točke, da niso mogle več ostati take, kakršne so bile; kajti ta ideja o lastnini, odvisna od mnogih predhodnih idej, ki se niso mogle roditi drugače kot zaporedoma, se v človeškem duhu ni oblikovala naenkrat. Treba je bilo narediti precejšen razvoj, si pridobiti dokaj spretnosti in luči razuma, jih prenašati in večati iz dobe v dobo, preden je človek prišel do te zadnje stopnje naravnega stanja.« J.J. Rousseau, *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*, Prevodi, Ljubljana 1993, str. 57.

20. Podobno je z nasiljem. Če bi živeli v nenasilni, idilični (pravično in umno urejeni) družbi, bi bilo sleherno politično obarvano nasilje nedopustno. Ker pa ni tako, revolucionarnega oziroma naprednega nasilja zatiranih zoper zatiralce - še zlasti v primeru, ko se zakonita in nenasilna sredstva izkažejo za nezadostna - ni legitimno obsojati. Na to je sicer opozoril že Sartre v Predgovoru k Frantzua Fanona »Les Damnés de la Terre«: »Razumite končno tole: če bi se nasilje začelo danes zvečer, če na zemlji ne bi bilo izkoriščanja in zatiranja, bi se nenasilje morebiti lahko ponašalo s tem, da je zgladiło spor. Če pa so režimi kot celota skupaj z vašimi nenasilnimi mislimi pogojeni s tisočletnim zatiranjem, potem vaša pasivnost ne služi ničemu drugemu, kot da vas uvrsti na stran zatiralcev.« Cit. po H. Marcuse, »Represivna toleranca«, v: *Časopis za kritiko znanosti*, št. 164-165, Ljubljana, str. 109.

še neurejene (lahko pa tudi, kot kritik veljavnega prava, že normirane) - konfliktna družbene odnose. Po drugi strani pa je pravica seveda lahko tudi družbenopsihološka sila, namreč motiv, ki žene ljudi, da - v vlogi »pravnega človeka« - posežejo v, po njihovi sodbi, krivično družbeno stanje in ga z revolucionarno ali državno prisilo predrugačijo. Zavedati se je namreč treba, da je pravica »negativen« fenomen, odsotnost krivice oziroma krivične škode (nedopustnega oviranja dopustnega ravnanja): ravnati pravično pomeni odpravljati krivice (pa tudi preprečevati ali ne povzročati krivic).

Pravico lahko potemtakem opredelimo kot obči mehanizem (ali princip v filozofskem pomenu te besede) prisilne oziroma normirane delitve dobrin²¹ in seveda tudi bremen. Očitno je, da je v tem oziru pravica konfliktna, celo antagonistična kategorija, saj nujno implicira upoštevanje določenih interesov in vrednot (oziroma dopuščanje določenih ravnanj) in zavračanje drugih.²² V tej zvezi se zastavlja ključno vprašanje. Kako deliti oziroma glede na kaj deliti? Tradicionalni odgovor pravne aksiologije ima dve pomensko enakovredni različici, afirmativno in nikalno obliko: (a) enake subjekte je treba obravnavati na enak način, neenake subjekte pa je treba obravnavati na neenak način, in sicer glede na stopnjo različnosti oziroma sorazmerno z njo; (b) neenakih subjektov se ne sme obravnavati enako, enakih subjektov pa se ne sme obravnavati neenako.²³ Vidimo torej, da vključuje - resda abstraktna in formalna - definicija pravice sklicevanje tako na enakost kot na neenakost. Odločilno vprašanje, ob katerem pride vselej do razhajanja med pravno-

21. Pojem »dobrina« v tem sobesedilu ne pomeni le bogastva ali v denarju izraženega dohodka. Nanaša se tudi na čas, človeško energijo, zdravje in vse druge pogoje samodoločujočega delovanja.

22. Vzemimo preprost primer. Razlik med bogatimi in revnimi oziroma absolutnih in relativnih prikrajšanj, ki jih trpijo podrejeni člani družbe, ni mogoče odpraviti drugače kot z radikalno prerazdelitvijo bogastva in dohodka v prid revnih in na škodo bogatih, kar priznava celo meščanski pravni filozof Hart: »Revščine ni mogoče ublažiti drugače kot z dobrinami bogatih.« H.L.A. Hart, *Koncept prava*, Prevodi, Ljubljana 1994, str. 159. Seveda pa je zaman pričakovati, da bi kaj takega izpeljala kapitalistična država blaginje, katere funkcija je zgolj v tem, da blazi najbolj v oči bijoče človeške in družbene bede in s tem učinkovito perpetuira obstoječo delitev ekonomske moči. Nobena meščanska vlada denimo ni pripravljena ukiniti obsežen sektor nizkih mezd (podlaga tekmovanja za neenake dohodke), saj bi s tem destabilizirala celotno strukturo prejemkov in pogojev zaposlovanja delovne sile, kar bi nedvomno vodilo v zmanjšanje profitne stopnje.

23. Prim. N. Visković, *Pojam prava*, Logos, Split 1981, str. 143-146.

političnimi ideologijami, ni v tem, ali se opredeliti za enako ali neenako obravnavanje članov družbe, ampak nasprotno v tem, katere lastnosti ljudi naj bodo priznane kot »bistvene« za njih razvrščanje v skupine enakih in neenakih.

V nadaljevanju se bomo dotaknili dveh delitvenih načel, ki imata v sodobni družbi najpomembnejšo - ideološko in praktično - vlogo. Prvo načelo določa kot merilo enakosti in neenakosti človeške potrebe, drugo pa zasluge. Pojdimo po vrsti.

(Ne)enakost glede na potrebe

Začnimo z delitvenim načelom, ki predpostavlja, da so (ali naj bi bile) merilo (ne)enakosti nekatere temeljne človeške potrebe.²⁴ Takšna koncepcija pravice seveda nujno zbudi vrsto pomislekov. Zdi se, da je večina težav povezana z možnostjo zelo različnih razumevanj pojma »potreba«.

Še najmanj sporno je videti razlikovanje med potebo in željo. Posameznik lahko denimo nekaj potrebuje, a si tega ne želi; lahko pa si nekaj želi, čeprav tega ne potrebuje: želenje je psihično stanje, ki ga nekomu pripišemo na podlagi njegovih izjav ali vedenja, potreba pa je nekaj, kar mu lahko pripišemo »objektivno«. Mnogo bolj problematična so raznovrstna razvrščanja potreb. Vzemimo na primer razloček med temeljnimi in - bolj ali manj - kompleksnimi potrebami. Razlika ni obče sprejeta. Nekateri psihologi

24. Gre za tradicionalno egalitarno razumevanje pravice, ki ga v zgoščeni obliki izraža naslednji aforizem: *Bread for all before jam for some*. Isto zahtevo se da postaviti tudi iz zornega kota ideala človečnosti, ki izhaja iz dveh vrednostnih podmen: (1) človeško trpljenje je nakaj nedopustnega in ga je treba zato v kar največji meri odpraviti; (2) vsako človeško bitje je vredno spoštovanja s strani drugih, in to ne glede na njegove moralne vrline, uspešnost, zasluge ali družbeno koristnost. V teoriji često naletimo na stališče, da je princip potreb princip neenakosti, kolikor zahteva, naj bodo ljudje, katerih potrebe se očitno kvalitativno in kvantitativno razlikujejo, obravnavani različno. Zdi se, da je takšno pojmovanje napačno. Vsekakor drži, da bi morali - če hočemo zadovoljiti osnovne potrebe vsakogar - dati različnim ljudem različne količine sredstev. Vendar pa takšna - neenaka - delitev ni v nasprotju z egalitarnim načelom, ki implicira zahtevo, naj bo vsakdo obravnavan tako, da bo dosegel isto raven blaginje kot vsi drugi. Prim. D. Miller, *Social Justice*, Clarendon Press, Oxford 1976, str. 143-148.

menijo, da obstaja en sam človeški motiv: potreba po skladnem udejanjanju in razvoju telesnih, psihičnih in družbenih potencialov,²⁵ pri čemer pa si samoaktualizacije ne kaže zamišljati kot nekakšne samonikle rasti organizma ali nemara kot izraza imanentne entelehije, ki bi se ob ugodnih pogojih razvijala kar sama po sebi (brez samodejavnosti). V luči tovrstnih pojmovanj naj bi človeški organizem težil k bogatenju in razširjanju lastnih sposobnosti in izkušenj; njegova struktura bi postajala na ta način čedalje bolj razčlenjena, v njej pa bi pripadla najpomembnejša vloga funkcijam, ki omogočajo čedalje večjo avtonomnost osebnosti. V tej zvezi je pogosto govor tudi o težnji po samopreseganju, se pravi po stalnem preseganju že doseženih razvojnih stopenj oziroma po uresničevanju še ne uresničenih virtualnih možnosti, ki pa jih seveda ni mogoče vnaprej pozitivno in izčrpno opredeliti.

V teoretičnih razmišljanjih pogosto naletimo tudi na razliko med lažnimi in resničnimi (pristnimi) potrebami. Za Marcuseja so denimo lažne tiste potrebe, ki jih ideološki aparati države vsiljujejo posamezniku zaradi partikularnih (v bistvu razrednih) interesov in ki perpetuirajo dolgotrajno in naporno heteronomno delo, agresivnost, kulturno bedo in krivično razdelitev družbenega dohodka in bogastva.²⁶ Vendar pa se ob tovrstnih pojmovnih

25. Takšno stališče zastopa Goldstein, čigar organizmična teorija izhaja iz dveh podmen: (a) človekova osebnost je urejen sestav, ki se ga ne da preučevati z razčlenjevanjem na posamezne prvine; (b) giblje jo en sam temeljni nagon, težnja po samoudejanjanju, se pravi potreba po uresničevanju notranjih potencialov organizma. Goldstein dokazuje, da je narava nagona po samoudejanjanju obča; vendar se pojavlja pri različnih osebah v različnih oblikah, in sicer predvsem zaradi razlik v prirojenih potencialih, pa tudi zaradi razlik v okolju, ki se mu posameznik prilagaja. Po njegovem mnenju je mogoče posameznikove potenciale najlažje odkriti tako, da ugotovimo, kaj on najraje počne in kaj najboljše počne. Prim. K. Goldstein, *The Organism*, American Books, New York 1939. Podobno misel zasledimo tudi pri Marxu, ki je poudarjal, da je bogat tisti človek, ki ima potrebo po celostnem izražanju raznovrstnih razsežnosti svojih življenjskih moči: to je človek, ki občuti svoje lastno samoudejanjanje kot notranjo nujno.

26. Prim. H. Marcuse, *Čovek jedne dimenzije*, Veselin Masleša, Sarajevo 1989, str. 24. Lažne potrebe so posledek ponotranjenja družbenih potreb, ki so koristne za obnavljanje kapitalističnega sistema in hkrati škodljive za osvobajanje človeka oziroma zatiranih družbenih skupin. Upoštevati je namreč treba, da se lahko vladajoči produkcijski način poustvarja med drugim tudi na ta način, da neprestano povečuje obseg luksuznih dobrin in storitev, kar terja stalno povečevanje kupne moči prebivalstva, ki mora tovrstno blago kupovati in trošiti. Prim. H. Marcuse, *Kontrarevolucija i revolt*, Grafos, Beograd 1982, str. 24 in 51.

razlikovanih vsiljuje nadležno vprašanje, kdo naj opredeli (oziroma opredeljuje) »prave« in s samim tem tudi »neprave« potrebe. Habermas²⁷ meni, da bi moral biti subjekt določanja realnih potreb istoveten z nosilcem teh potreb. Tu trčimo ob novo težavo: Ali morajo biti za realizacijo načela »avtonomije v artikulaciji realnih potreb« (Baratta) izpolnjeni določeni (kateri?) pogoji? Številni pisci odgovarjajo pritrdilno: »V zadnji instanci morajo posamezniki sami odgovoriti, katere potrebe so resnične in katere lažne, vendar le v zadnji instanci, se pravi tedaj, ko so svobodni in lahko ponudijo lasten odgovor. Dokler pa je njihova avtonomnost okrnjena, dokler jim vsiljujejo stališča in dokler so predmet manipulacije (ki seže vse do nagonov), njihovih odgovorov ni mogoče sprejeti kot njihovih lastnih.«²⁸

Očitno je torej, da so - psihološka, sociološka in filozofska - pojmovanja zelo raznolika, nemalokrat celo povsem raznorodna. Je iz njih sploh mogoče izluščiti morebiten »skupni imenovalec«? Zdi se, da bi lahko takšno vlogo odigral pojem »vitalne potrebe«, ki združuje potrebe po temeljnih dobrinah, brez katerih ni možno zadovoljevati drugih - ne temeljnih ne izvedenih, ne resničnih ne lažnih - potreb. Ob tem je seveda jasno, da so tovrstne potrebe, na primer potreba po hrani, obleki, stanovanju, varnosti, zdravstvenih in izobraževalnih storitvah ipd., vselej in povsod družbeno-zgodovinsko zaznamovane in pogojene. To niti ni pomembno, ključno je, da so v primeru njihove nezadovoljenosti zveneče besede o svobodi oziroma individualnem samodoločanju zgolj prašek za ideološko izpiranje možganov. Zato bi kazalo prav vitalne potrebe upoštevati kot merilo za neenako porazdelitev družbenih dobrin, kar pa seveda ne izključuje drugih meril, seveda šele potem, ko ima sleherni član družbe priznano efektivno (realizabilno) pravico do blaginje, ki je neogibna za možnost samodoločujočega delovanja.

Glede na to, da je med vitalnimi potrebami logično nujno tudi potreba po osvobojenem času oziroma, drugače rečeno, potreba po omejitvi heteronomnega - družbeno koristnega - dela (neogibnega za reprodukcijo družbe in njenih članov) in po enakomerni porazdelitvi le-tega med vse člane

27. Prim. J. Habermas, »Wahrheitstheorien«, v: H. Fahrenback (ur.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Neske, Pfullingen 1973, str. 258.

28. H. Marcuse, *Čovjek jedne dimenzije*, op. cit., str. 25.

družbe, je treba priznati, da iz strukturnih razlogov ne morejo biti univerzalno zadovoljene znotraj danega družbenoekonomskega sistema. Zato bi jih lahko poimenovali tudi »radikalne potrebe« (Heller), saj njih zadovoljevanje terja radikalne družbene spremembe. Opraviti imamo torej z utopičnim konceptom, ki pa je vendarle ploden, kolikor opozarja na represivnost kapitalistične (po)industrijske družbe oziroma na raznovrstne oblike strukturnega nasilja, na primer na zadovoljevanje potreb manjšine na račun nezadovoljenih potreb večine.²⁹ V kakšnem smislu kapitalizem onemogoča univerzalno zadovoljevanje radikalnih potreb, recimo potrebe po večji količini osvobojenega časa? Omejitev je pravzaprav več. (a) Zahteva po nenehnem oplojevanju kapitala postavlja meje skrajševanju delovnega časa (ki bi ga sicer dopuščala rast produktivnosti oziroma izreden razvoj tehnike in ogromne človeške kapacitete): »Zavedati se je treba, da že skoraj 100 let nazaduje družbena tendenca po skrajševanju delovnega časa, ki se v povprečju ni zmanjšal in znaša še vedno osem ur dnevno. Danes smo celo priče njegovemu povečevanju. V ZDA se giblje med 8,5 in 9 ur na dan!«³⁰ (b) Kapitalizem spodbuja v prvi vrsti potrebe po posedovanju gmotnih dobrin (katerega čustvena podstat je pohlep); s produkcijo vedno novih izdelkov ustvarja tudi vedno nove potrebe, in to na tistih področjih, kjer je proizvodnja najbolj rentabilna s stališča oplojevanja kapitala: na ta način je ustvarjanje in zadovoljevanje potreb v rokah tuje sile (interesov kapitala), dasiravno se utegne posamezniku zdeti, da ni tako. (c) Struktura potreb, ki ne služijo oplojevanju kapitala ali ga morda celo ovirajo, se zatorej ne more razviti v ustrezni obliki in vsebini.

29. »Če neka kultura ni presegla stanja, v katerem je za zadovoljevanje potreb določenega števila njenih članov potrebno zatirati druge, nemara večino, kar je značilno za vse sodobne kulture, je povsem razumljivo, da gojijo zatirani silovito sovraštvo do kulture, ki jo sicer omogočajo s svojim delom, vendar so deležni premajhnega deleža njenih dobrin. (...) Povsem nepotrebno je reči, da kultura, v kateri so ljudje v tolikšnem številu nezadovoljeni, nima možnosti, da bi se trajneje obdržala, niti si tega ne zasluži.« S. Freud, *Budućnost jedne iluzije*, Naprijed, Zagreb 1986, str. 322.

30. A. Heller, *Vrednosti i potrebe*, Nolit, Beograd 1981, str. 116.

(Ne)enakost glede na zasluge

Kot podlago razdelitvenega načela lahko uporabimo - samostojno ali skupaj s kakim drugim idealom pravice - tudi posameznikov prispevek k družbeni blaginji. Zamisel je videti dovolj samoumevna: če nekdo prispeva več, naj tudi prejema večji kos družbene »pogače«. Zgodovinsko gledano ima takšna koncepcija tudi pomembno negativno različico: kdor ne prispeva nič, naj ne dobi nič. Gre za pravno-politično zahtevo, ki jo je mogoče nasloviti tako na vladajoče, na primer na brezdelno aristokracijo (lastnike nepremičnin) ali na kapitaliste (»rentnike«) v ožjem pomenu, kakor tudi na vladane, na primer na člane tako imenovanega brezdelnega delavskega razreda, ki se nočejo podrediti logiki kapitala.

Po drugi strani pa je omenjeno načelo nesporno problematično. Predvsem je vprašljivo, kako razumeti sintagmo »družbena blaginja«. Kaj pomeni »družba«? Je to partikularna skupnost ljudi, ki jih družijo ista narodnostna, verska ali politična pripadnost, ali pa je to obča skupnost, se pravi človeštvo kot tako? Zdi se, da bi morali - glede na globalno naravo sodobnih družbenih problemov - vsekakor izbrati drugi odgovor. Vendar pa je v praksi to zmožen narediti le malokdo. Večina navadnih ljudi (pa tudi strokovnjakov) vzame - zaradi neosveščenosti ali nizke ravni psiho-moralnega razvoja - kot vrednostno-normativni okvir to ali ono, praviloma nacionalno ali versko (včasih pa celo ožjo, denimo družinsko), partikularno skupnost. Nejasen je tudi pojem »blaginja«. Ali je izdelovanje orožja, luksuznih predmetov, izdelkov, ki onesnažujejo okolje, ipd. prispevek k blaginji človeštva? Bržkone bi za pritrdilni odgovor potrebovali dobršno mero cinizma: »Vse dotlej pa, dokler še živijo ljudje, ki trpijo pomanjkanje, so vsa dela, ki niso potrebna za obstoj in blaginjo vsega človeštva, nekoristna dela. Kaj koristijo večini izredno natančno in marljivo izdelani luksuzni predmeti, če si jih ne more privoščiti? Množica delavcev, ki se ukvarja z izdelovanjem teh predmetov, pa bi lahko koristila družbi, zakaj z njihovo pomočjo bi najpotrebnejše delo, delo, ki je potrebno za življenje vseh, postalo lažje. Vsakdo se hoče namreč zavarovati pred vremenom in mrazom, se oblačiti in jesti. K temu prištejte še množico plačanih postopačev in tiste, ki so v njihovi službi zato, da skrbijo za njihovo udobje, in z bajoneti oboroženo vojsko, ki naj brani njihovo nepravičnost, in osupli boste nad velikanskim številom krepih rok, odtegnjenih od koristnega dela, katerega del morajo opravljati drugi. Toda nepravičnost teh sovražnikov človeštva ni zadovoljena s tem, da sebično izkorišča vaše duhovne in telesne moči; njihova lakomnost vam krati tudi

uživanje dobrin, ki jih nudi življenje. Največji in najboljši del teh dobrin gre - v skladu z njihovim nenaravnim in tako imenovanim meščanskim redom - njim samim ali pa tistim, ki zanje bodisi prostovoljno ali pa pod prisilo delajo. Zato so najboljše in najpomembnejše porabno blago podražili, vašo mezdo pa prikrojili tako, da si vedno lahko privoščite le malo - in to slabšega. Ničesar vam ne bi dali, če ne bi vedeli, da bi sicer umrli, to pa pomeni, da bi morali delati sami, tega pa seveda ne bi prenesli.«³¹ Ta, resda nekoliko daljši navedek, natančno oriše bistvo problema. Podobne misli bi kajpada lahko našli tudi pri vrsti drugih - poznejših - kritičnih družboslovcev, vendar se bržkone ne bi - razen morda v izrazju - odločilno razlikovale.

Naslednje težavno vprašanje je, kako določiti posameznikov prispevek (in glede na to pravičen prejemek). V ozadju delitvenega načela v odvisnosti od (ne)enakih prispevkov je pogosto najti podmeno, da ima vsakdo pravico do polnega, neokrnjenega produkta dela. Takšna zahteva nemara ne bi bila nerazumna v nekakšnem »lockovskem« naravnem stanju, v katerem vsakdo dela ločeno od drugih, z zemljo in surovinami, ki so mu na voljo. Vendar pa se dani družbeni svet močno razlikuje od tovrstnih »naravnih stanj«: (a) zemlja in surovine niso dosegljive vsakomur, brez vsake ovire (nekateri porabijo toliko naravnih virov, da drugi ne morejo zadovoljiti niti osnovnih potreb); (b) vrednost dobrine, ki jo izdelata posameznik, je odvisna od tehnik, sposobnosti, znanja in drugih delovnih pripomočkov, ki jih ni odkril sam; (c) težko je oceniti vrednost posameznikovega prispevka v skupno izdelanem produktu. Glede na to, da potemtakem ni mogoče preprosto odmisлити zunanjih dejavnikov (denimo plodnosti zemlje, primernosti orodja in delovnih razmer), prejemek ne more biti sorazmeren dejanskemu prispevku, ampak samo tistemu delu, za katerega je posameznik resnično »zaslužen«. Na mesto prispevka stopi tedaj zasluženost, ki pa je ravno tako zelo problematičen pojem. Gotovo je, da posameznik ne more biti zaslužen ne za svoje naravne (prirojene) sposobnosti oziroma lastnosti, kakršne so recimo lepota, moč, inteligenca ipd., ne za svoj izhodiščni položaj v družbi, ne za svoj značaj, ki je v precejšnji meri določen z družinsko vzgojo in drugimi kontingentnimi družbenimi okoliščinami. Nekateri pisci zato poudarjajo, da je posameznik zaslužen edinole za to, kaj napravi s svojimi vrojenimi (naravnimi) in družbeno pridobljenimi (naučenimi) možnostmi: »Osebe s podobnimi

31. W. Weitling, »Človeštvo, kakršno je in kakršno naj bi bilo«, v: N. Brglez (ur.), *Utopični socialisti*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979, str. 428-429.

družbeno-ekonomskimi prednostmi se lahko drastično razlikujejo v tem, kako voljno in zavestno ravnanje s potenciali, ki so jim dosegljivi.³² Vendar pa je tudi takšno stališče predmet ugovorov in pomislekov. Jasno je namreč, da je tudi trud (domnevna podlaga za »merjenje« zasluženosti), ki ga je kdo pripravljen vložiti, odvisen - v meri, ki jo je bržčas nemogoče natančno opredeliti, gotovo pa ni nezanemarljiva - od njegovih naravnih in družbeno posredovanih »danosti«, pa tudi od alternativ, ki so mu na voljo v različnih življenjskih položajih.³³ Upošteva je tovrstne probleme nekateri predlagajo naj³⁴ bo prejemek opredeljen kot kompenzacija (denarno nadomestilo) za stroške, ki so povezani z opravljanjem določenega dela, na primer za telesno ali psihično oslabelost, poslabšano zdravje, strese, bolečine, raznovrstne prikrajšanosti in druge nevšečnosti. Vendar pa ni občega soglasja, kaj naj šteje kot strošek. Za nekoga je na primer (menedžersko) odločanje vznemirljivo, za drugega utrudljivo; poleg tega pa utegnejo iti subjektivno doživeti stroški z roko v roki z drugimi prednostmi, ki jih daje izvrševanje politične ali gospodarske oblasti.

Vprašljivo je tudi, kako določiti vrednost posameznikovega prispevka. Kako bi na primer ovrednotili (ne)enake prispevke generala, duhovnika, otroškega zdravnika, prostitutke, gospodinje, filozofa, policista, znanstvenika, kmeta, delavca za tekočim trakom, menedžerja, pilota, gradbenika in pevca zabavne glasbe?³⁵ Številni sociologi dokazujejo, da kaj takega preprosto ne

32. A. Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978, str. 331.

33. Takšno stališče zagovarja na primer Rawls, radikalni kritik zasluge kot merila za delitev družbenih dobrin. Po njegovem mnenju je distribucija naravnih darov obča dobrina: neenaka delitev ekonomskih nagrad je sprejemljiva le v meri, v kateri je v prid ljudi v najbolj neugodnem družbenem položaju, na primer kot spodbuda, s katero družba zagotavlja (docela v skladu s tradicionalnim funkcionalističnim pojmovanjem), da najvažnejše naloge opravljajo najsposobnejše osebe. Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, str. 213.

34. Jasno je, da takšno načelo ni udejanjeno v praksi, saj nikakor ni res, da bi bila najbolj naporna, škodljiva, poneumljajoča, utrudljiva in umazana dela najbolj plačana.

35. Nekateri sociologi si seveda prizadevajo določiti funkcionalno pomembnost in s tem relativne prispevke različnih opravil. Vendar pa so tovrstni poskusi problematični, kolikor merijo samo zaznave obstoječe statusne hierarhije, ne pa tudi subjektivnih vrednostnih sodb o tem, kako naj bi bile različne družbene funkcije razvrščene v družbenem stratifikacijskem sistemu (če bi kajpada sploh morale biti razvrščene). Toda celo če bi bilo mogoče ustrezno določiti in raziskati takšna vrednostna prepričanja ljudi, še vedno ne bi odgovorili na ključno vprašanje: Ali lahko ustrezno izmerimo relativne prispevke različnih družbenih opravil k družbeni blaginji? Prim. D.L. Phillips, *Toward a Just Social Order*, Princeton University Press, Princeton 1986, str. 365-367.

znamo narediti. To z drugimi besedami pomeni, da obstoječe razlike v ekonomskih »nagradah« (ali prejemkih) niso nasledek razlik v »marginalni produktivnosti«, ampak so v pretežni meri pogojene z zgodovinskimi razmerji politične in ekonomske moči, tradicijo in hierarhično organizacijo produktivnega (pa tudi neproduktivnega) dela. Tudi povpraševanje po določeni dobrini je slab vodič za merjenje njene vrednosti, saj je potrošnike očitno mogoče - z reklamo in propagando - pripraviti do tega, da si, vsaj kratkoročno, želijo nekaj, kar jim v resnici prinaša le neznatno korist. Poleg tega pa bi bilo tudi zahtevo, naj bo izhodišče resnična korist (v smislu zadovoljitve določene realne potrebe oziroma interesa), nadvse težko izpolniti, saj je jasno, da družba sestoji iz posameznikov z zelo različnimi potrebami in interesi. Možno je sicer, da bi javno mnenje, vsaj na dolgi rok, razumno ocenilo relativno vrednost različnih dobrin, vendar pa bi bilo kaj takega pričakovati le v zvezi s tistimi izdelki in storitvami, ki jih večina redno uporablja ali troši.

Omenjenih težav ne more rešiti niti tako imenovana delovna teorija vrednosti, ki izhaja iz dveh podmen: (a) vrednost izdelka je enaka količini dela, ki je v njem »utelešeno«; (b) menjalni (tržni) sistem zagotavlja, da se, vsaj na dolgi rok, dobrine menjavajo sorazmerno z njihovimi vrednostmi. Če je količina dela ustrezna mera zasluženosti, potem mora tržna - ekvivalentna - menjava nagradjevati producente v skladu z njihovimi zaslugami: vsakdo prejme na ta način pošteno (pravično) nagrado. Če sprejmemo podmeno, da delo ustvarja vrednost, potem iz tega sledi, da je vrednost tem večja čim večja je njegova količina v časovni enoti. Problem je v tem, da dela, ki ustvarja vrednost, ne merijo normalni, ampak monopolistični dohodki: »Z drugimi besedami, menjava dobrin glede na njihovo vrednost, torej prodaja in nakup po vrednostnih cenah, je ekvivalentna samo v smislu tržne enakosti. Enaka vrednost se menja za enako vrednost, enaka količina dela za enako količino dela samo v smislu vrednosti in količine dela, kakor ju merijo monopolistični dohodki delavcev. Monopolistični dohodki, s tem pa tudi njim ustrezne cene, vsebujejo delovne rente, pozitivne za ene in negativne za druge proizvajalce, tako da pomeni ekvivalentna menjava (menjava enakih vrednosti) v resnici menjavo različno težkih, se pravi različno velikih del, kot del iste vrednosti. Z drugimi besedami, v menjavi, ki je ekvivalentna v tržnem smislu nekateri proizvajalci dobivajo za manj svojega dela (vsebovanega v svojih proizvodih) več tujega (v tujih proizvodih vsebovanega) dela in obratno. Eni z

ekvivalentno menjavo izkoriščajo, drugi pa so izkoriščani.«³⁶ Ekvivalentna menjava potemtakem zgolj reproducira obstoječe neenakosti med tistimi, ki imajo gospodarsko (ali politično) moč (in lahko zaradi tega tudi določajo mero vrednosti dobrine, ki je predmet menjave, tako da prejmejo blago večje vrednosti v zameno za blago manjše vrednosti), in onimi, ki so v slabšem družbenem položaju.

Vidimo torej, da je delitveno načelo glede na posameznikov prispevek ali glede na njegovo zasluženost v praksi pravzaprav nemogoče udejanjiti. Zato bi kazalo kot primarni ideal pravice sprejeti delitev glede na vitalne potrebe, kot nadaljno merilo za (ne)enako obravnavanje ljudi pa bi lahko uporabili utilitaristično načelo, po katerem naj bi bili neenaki prejemki (povezani z opravljanjem različnih opravil) zamišljeni predvsem kot spodbuda, ne pa kot nagrada za določeno zaslugo. Gotovo je, da bi bile tako določene razlike manjše od obstoječih.

Sklepna opazka

Obstoječe neenakosti med ljudmi - tako znotraj posameznih držav kot med njimi - so neupravičene oziroma neupravičljive, ne le iz zornega kota kritične presoje ideala pravice, ampak tudi glede na najvišji pravni akt človeštva, namreč *Splošno deklaracijo človekovih pravic*, ki *de iure* priznava vsakomur svoboden status in vse ključne - politične, socialne, ekonomske in kulturne - pravice, ki so *sine qua non* za svobodno, samodoločujoče delovanje. Še več, dane neenakosti so problematične celo s političnega gledišča, saj onemogočajo realizacijo demokratičnega političnega modela, ki v praksi stanovitno deluje v prid nosilcev ekonomske moči.³⁷ Omejevanje moči najmočnejših (oziroma povečevanje moči najmanj močnih), omejitev zasebnega posedovanja produkcijskih sredstev (in njih izrabe za akumulacijo profita), odprava sistematičnih privilegijev, omejitev razlik v dohodkih, prerazdelitev družbenega bogastva, omejitev heteronomnega dela na

36. A. Bajt, *Osnove ekonomske analize i politike*, op. cit., str. 275. Pisec v tej zvezi opozarja, da so dohodki, ki jih prejemajo delavci v doslej znanih gospodarstvih, monopolističnih. Drugih, npr. normalnih (do katerih bi prišlo v razmerah proste konkurence), ne poznamo. To je tudi razlog, da ekonomska teorija obravnava odnose med dejanskimi osebnimi dohodki različnih vrst delavcev kot izraz količine dela, ki jo slednji vlagajo v proizvodnjo.

37. Prim. D. Held, *Modeli demokracije*, KRT, Ljubljana 1989, str. 260.

postranski faktum v posameznikovem življenju in drugi podobni ukrepi so potemtakem neogibni za oblikovanje demokratično urejene družbe. Pravni, pa tudi politični razlogi narekujejo neenako obravnavanje posameznikov in družbenih skupin. Brez tega ni mogoče udejanjiti tradicionalnega egalitarnega ideala, ki priznava vsakemu članu družbe pravico do dobrin, ki so potrebe za avtonomno delovanje.

Po drugi strani pa je nedvomno res, da večina članov družbe sprejema obstoječo porazdelitev dobrin, kar je verjetno najbolj ustrezno pripisati primarni in sekundarni socializaciji oziroma učinkovitemu delovanju ideoloških aparatov države, ne pa, denimo, moralnemu soglasju, do katerega bi se *sua sponte* dokopali pripadniki različnih razredov.³⁸ To kajpada ne pomeni, da prikrajšani in zatirani ne zavidajo bogatim in privilegiranim. Pomeni zgolj to, da pasivno ali morda resignirano pristajajo na *status quo*: pojav, ki je vselej čudil kritično družboslovno zavest: »Kadar vam divjad napade polja, jo preženete zato, da bi sebi in svoji živini zagotovili potrebno hrano, nihče med vami ni tak strahopetec, da bi okleval in raje živini in sebi zmanjševal obroke. Zakaj se torej ne uprete tudi divjim zverem, ki pustošijo med proizvodi vašega dela? Vzrok svoje bede iščete vedno le v svoji najbližji okolici, in ne tam, kjer dejansko je: v palačah, na prestolih in mehkih preprogah.«³⁹ Zdi se, kot da bi večina ljudi sprejema tezo vladajoče ideologije, da lahko bogataš počne s svojim bogastvom, kar hoče, saj je pač njegovo. Le redkim posameznikom se posreči, da pretrgajo nevidne okove zdravega razuma. Med njimi je gotovo Angela Davis, nekdanja voditeljica Črnih panterjev, militantne organizacije ameriških črncev: »Pravi zločinci v tej družbi niso tisti, ki se nahajajo v zaporih širom po državi, ampak oni, ki so ljudem pokradli bogastvo tega sveta.«⁴⁰ Glede na to, da je izraz »zločin« obtežen z mnogovrstnimi, praviloma reaktivnimi, čustvenimi odtenki, bi bilo bržkone ustrežnejše izbrati druge besede. Morda je bolje reči, da je v kapitalistični družbi akumulacija kapitala, katerega družbena porazdeljenost se je v tem stoletju, kot kažejo statistični podatki, ne neznatno modificirala, nasledek vrste nasilnih dejanj, ki jih je sicer podrobno opisal Marx: »Nasilje je babica vsaki stari družbi, ki je zanosila novo družbo. To nasilje samo je

38. Prim. F. Parkin, *Marxism and Class Theory*, Tavistock, London 1979, str. 44-52.

39. W. Weitzling, »Človeštvo, kakršno je in kakršno naj bi bilo«, *op. cit.*, str. 430.

40. Cit. po I. Taylor in dr., *The New Criminology*, Routledge, London 1973, str. 27.

ekonomska potenca.«⁴¹ Malone nepopisna množica roparskih dejanj, osvajanj, podjarmljanj, goljufij, uzurpacij, brezobzirnega izkoriščanja in zatiranja, pobijanj, pohabljanj in drugih oblik nasilja je bila torej nujni pogoj za to, da so se naposled utrdili »sveti« temelji kapitalističnega gospodarstva, da so zaživel »naravni« zakoni kapitalistične družbe in da se je izoblikoval sodobni proletarijat, ki je zaradi »neme« ekonomske prisile in drugih oblik družbenega nadzora voljan tolerirati kapitalizem (in svojo vlogo v njem) kot neke vrste *fatum* oziroma kot normalno, samoumevno, celo racionalno stanje.

41. K. Marx, *Kapital*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1986, str. 683.

INTERPRETACIJE AMERIŠKE REVOLUCIJE II.

Ameriška revolucija velja po mnenju mnogih interpretov za prvi politični izraz razsvetljenstva. Na to smo že pokazali v prejšnjem delu tega teksta. A vendar ta teza o sami ameriški revoluciji, njenem razvoju, poteku in pripravi nanjo, predvsem pa o oblikovanju revolucionarnih idej pri tistih, ki so v njej sodelovali, ne pove prav veliko. Poudari lahko le zavzemanje njenih akterjev za svobodo, ki pa je v političnem življenju takorekoč stalnica. Prav tako je enostavno govoriti o abstraktni »svobodoljubnosti«, ki jo izražata ameriška ustava in Listina pravic, precej težje pa je pojasniti, zakaj vzpostavljata prav takšne institucije oziroma vsebujeta prav takšne formulacije, za katere so se njihovi tvorci ognjevitavo zavzemali, njihovi nasprotniki pa jim prav tako ogorčeno nasprotovali.

Razsvetljenska interpretacija mora preprosto pustiti ob strani preveč podrobnosti, ki pa so se tedanjim političnim akterjem najpogosteje zdele bistvene, da bi lahko bila zadostna. Še posebej, če se nam sam pojem razsvetljenstva ne zdi nevprašljiv in samoumeven, temveč se npr. vprašamo o izvoru slavne razsvetljenske metafore oz. mita o okovih, ki jih je potrebno streti, da bi se doseglo svobodo, o konkretnem razumevanju te svobode ter o razsvetljenskih predstavah o tiraniji, ki ji razsvetljenstvo nasprotuje.

Tako je že pred časom J.G.A. Pocock ugotavljal, da bi bilo, če si podrobno ogledamo njeno ideologijo, ameriško revolucijo nemara ustrežnejše dojeti »ne kot prvi izraz razsvetljenstva, temveč kot zadnji politični izraz renesanse.«¹ Prav njene ideje o politični svobodi in državljskih vrlinah, ki jo omogočajo ter klasični republikanski pogledi na ustrezno politično ureditev, ki jih je oživila renesansa, so namreč služili kot ideološka paradigma ameriških revolucionarjev.

Obenem pa je bila ameriška republika, predvsem zato, ker je na notranjem področju minila brez nasilnih družbenih pretresov in zaradi svoje politične

1. J.G.A. Pocock, »Virtue and Commerce in the Eighteenth Century«, *Journal of Interdisciplinary History* 3, 1972, str. 120.

stabilnosti, prikladen primer uspešne demokratične republike, kar je nemara najbolje videl Tocqueville. Prav on je bil nadvse blizu njenim ideološkim virom in je imel prefinjen smisel za dialektiko ameriških političnih in družbenih odnosov, tako njihovih prednosti, kot tudi pomanjkljivosti.

Razsvetljske poenostavitve so v interpretacijah ameriške revolucije seveda prevladovali v devetnajstem in prvi polovici dvajsetega stoletja. Vendar natančnejši pogled na same spise in dokumente revolucije kaj hitro razkrije površnost teh interpretacij. Vse preveč pogoste, celo osrednje, so v njih obtožbe politične »korupcije« ali »pokvarjenosti«, opozarjanja na »tiranijo« in strah pred »suženjstvom«, da bi jih bilo mogoče odpraviti kot nebstvene ali kot golo propagando. Osrednje ideje, ki so omogočile ameriškim revolucionarjem ideološki spopad z Veliko Britanijo kot imperialno matico, so bile prisotne in izoblikovane že nekaj desetletij pred dejanskim sporom in poznejšim spopadom. Te ideje so se v obdobju spora in njegovega zaostrovanja radikalizirale in v določeni meri preoblikovale ter omogočile artikulirati pozive k neposlušnosti, upor in zahteve po odcepitvi in neodvisnosti. Še vedno pa so ostale znotraj iste ideološke tradicije.

Šele pozneje se je ameriška politična ideologija pomembneje preoblikovala. V desetletju po osamosvojitvi so se Američani morali spoprijeti z nalogo vzpostavitve zvezne države in osrednje oblasti ter pisanjem zvezne ustave, se spopasti z izzivi politične in ekonomske modernizacije in z zahtevo po učinkovitosti politične oblasti. Prav tako pa je bilo potrebno odgovoriti na očitke antifederalistov, ki so te poskuse dojemali kot ponovno ogrožanje svobode. Federalistična stran je iz teh ideoloških spopadov z uspešno ratifikacijo ustave izšla zmagovita in tako opredelila nadaljni razvoj prevladujoče ameriške politične ideologije.

Antifederalisti so ideje o zvezni vladi razumeli kot poskus centralizacije in odvzema pristojnosti posameznim državnim oblastem, ki državljansko svobodo ogroža prav tako kot nekdanji britanski poskusi centralizacije imperialne oblasti in podreditve kolonij, ki so izzvali upor in pripeljali do revolucije in neodvisnosti. Zato so tudi zdaj odgovorili z istim jezikom in argumenti. Podobnost argumentov nekdanjih revolucionarnih voditeljev in antifederalistov v debati o zvezni ustavi je naravnost osupljiva. In treba je pripomniti, da so bili tudi britanski ukrepi, ki so vzbudili ameriški odpor, izraz

moderniziranja britanske oblasti, ki se je spoprijemala z novimi ekonomskimi in političnimi izzivi.

Če so federalisti torej hoteli uspeti s svojim predlogom ustave, so morali preoblikovati svoje argumente, jih prilagoditi novi politični realnosti in razviti, obenem pa pokazati na nekatere pomanjkljivosti nekdanje revolucionarne ideologije, čeprav so še vedno ostajali zvesti njenemu horizontu. Ta proces modernizacije ideologije, ki je kot eno osrednjih točk političnega in ekonomskega življenja priznala lastni interes posameznika, je spet vsaj v nekaterih potezah sledil ideološkemu razvoju v Britaniji, ki sta ga med drugimi opredeljevala tudi Adam Smith in Bentham.

Plod tega procesa ideološkega preoblikovanja pa sta bili ameriška zvezna Ustava kot prva »napisana« ustava v današnjem pomenu, temelječa na načelih funkcionalne delitve in ločitve oblasti ter sistemu njihovega medsebojnega nadzora in ravnotežij (checks and balances), ki sta resnično predstavljali novost, ter Listina pravic, dodana ustavi, ki je opredelila človekove naravne pravice. Na te temelje se je pozneje opiral politični liberalizem.

Za pogled prihodnjih generacij je ta ideološki razvoj seveda deloval samoumevno, zato ga je bilo tudi lahko enostransko in površno interpretirati. Če pa nas zanimajo izvori ideologije ameriške revolucije² ter vzroki in pogoji tega razvoja, si moramo ogledati vse polemike in burne razprave, skozi katere se je revolucionarna ideologija izoblikovala, ter argumente posameznih strani v teh sporih. V njih so namreč njihovi udeleženci sodelovali toliko bolj zavzeto, kolikor zanje njihov izid ni mogel biti že vnaprej odločen.

Ideološke vire ameriške revolucije nam lahko razkrije le čimbolj natančen vpogled v spise njenih udeležencev. Literatura ameriške revolucije je posegla po vsakem dostopnem mediju pisane in žive besede, napolnjevala je strani vseh kolonialnih časopisov, dokumenti kolonialnih zakonodajnih skupščin so polni zapisov govorov v njeno podporo, pogosti so bili tudi letaki z udarnimi pozivi. To so bili časi, ko sta se oblikovala javnost in javno mnenje v njunem modernem pomenu. In prav javno mnenje je bilo treba na vse dostopne načine pridobiti za upor in revolucijo. Najprimernejše literarno sredstvo za vpliv na

2. Med drugim se bomo pri naši raziskavi oprli na izvrstno knjigo enega najboljših poznavalcev zgodovine in literature ameriške revolucije, Bernarda Bailyna in njegovo knjigo *Ideological Origins of the American Revolution* (Enlarged Edition), Harvard University Press, Cambridge Mass., London 1992.

javno mnenje pa je bil pamflet³, zato so ga tudi ameriški revolucionarni avtorji najpogosteje izbirali. Pamflet je bil idealen literarni medij za vpliv na javno mnenje, saj je bil pripravljen dovolj hitro, hitreje kot knjiga, bil je poceni in je lahko dosegel široko publiko. Tiskarn je bilo dovolj, publika, ki se je zbirala po kavarnah, salonih in političnih shodih ter razpravljala o javnih zadevah, pa željna branja in artikuliranih političnih mnenj. Pamflet je lahko prehajal iz rok v roke in bil tako najteže dostopen nadzoru, obenem pa je bil dovolj obširen, da je avtorju omogočal izraziti in pojasniti svojo misel ali pogled na določeno temo in mu omogočal kar se le da široko svobodo izbire stila, literarne oblike in teme.

Politični pamflet se je kot literarna oblika uveljavil v Angliji že stoletje pred ameriško revolucijo in zaradi burnih političnih dogodkov, na katere se je trudil vplivati, publike, ki se je neprestano širila in literarnih kvalitet avtorjev, ki so ga izbirali za svoje izrazno sredstvo, doživel svojo zlato dobo. Med slavnimi angleškimi pamfletisti so bili Milton, Halifax, Locke, Swift, Defoe, Mandeville, Ralph, Bolingbroke in Addison. Pamfleti so se posluževali vseh literarnih oblik, od satire, ironije, parodije in alegorije, do fantastičnih pripovedi in pesnitev. Nekateri med njimi so bili resnične literarne umetnine, saj so bili mnogi od njihovih avtorjev, npr. Swift, Defoe ali Ralph, literarni profesionalci, ki so se s svojim pisanjem preživljali in so lahko pisali tako po naročilu kot po navdihu. Ob vseh številnih pamfletih npr. Jamesu Ralphu ni bilo težko napisati tudi zares obsežne *Zgodovine Anglije*.

Seveda je pamflet kmalu prodril tudi v ameriške kolonije. V njem so se med drugimi poskušali Bland, Otis, Dickinson, Adams, Wilson in Jefferson. Tudi ameriški pamfleti so pogosto privzemali obliko satire, ironije in parodije, a najpogostejša je bila oblika razprave. Pamfleti so odgovarjali na pomembne politične dogodke, napadali posamezne politike in nasprotovali zakonom in drugim spornim ukrepom, služili za osebne polemike in za slavljenje pomembnih dogodkov in njihovih obletic ter za razlago različnih političnih stališč.

3. Pamflet je nevezana ali na hitro zvezana knjižica ali brošura, sestavljena iz prepognjenih listov od dveh do petih tiskarskih pol, lahko različnega formata.

V obdobju od leta 1750 do 1776 je bilo tako v Ameriki natisnjenih več kot 400 političnih pamfletov, do leta 1783 pa že 1500⁴. Vendar pa ti pamfleti literarno niso bili dorasli svojim angleškim vzorom. Nihče od njihovih avtorjev ni bil poklicni pisatelj, kot je to veljalo za vodilne angleške pamfletiste. Bili so predstavniki drugih poklicev, npr. pravniki, ministri in trgovci, ki so se s politično literaturo ukvarjali v prostem času in čeprav so se izražali tekoče in pisali z lahkoto, jim je manjkalo potrebnih izkušenj in literarnih znanj in so zato zlahka postali žrtve dolgoveznosti, spodrseljavev in nekonsistentnosti. Pamfleti ameriških revolucionarjev so tako predvsem politični dokumenti.

Poleg tega ti pamfleti nasprotnika ne skušajo osmešiti, moralno izničiti in izločiti iz igre, temveč ga skušajo prepričati, pridobiti na svojo stran. Prav ta prepričevalnost, poučnost, racionalnost in neposrednost, zaradi katerih ti pamfleti najpogosteje privzemajo obliko razprave, opisa in razlage, pa tudi zožuje njihov literarni domet in zmanjšuje njihovo literarno vrednost. Ena redkih izjem med ameriški pamfletisti je bil Paine, ki pa je prihajal iz angleškega okolja.

Poučno racionalni ton teh pamfletov pa ima tudi drug razlog. Njihovim avtorjem ni šlo za razbitje družbene ali politične ureditve, temveč za ohranitev politične svobode, za katero so vsaj sprva upali, da jo lahko uveljavijo v obstoječi politični kulturi, ki omogoča možnosti zanje. Ni jim šlo za družbeni prevrat, kakršnih so se lotili poznejši francoski in ruski revolucionarji⁵. Stari režim, ki sta ga napadli omenjeni revoluciji in za katerega je bila značilna močna osrednja oblast, ki je zahtevala in uveljavljala strogo poslušnost ter državna religija kot homogenizirajoča sila, se je v Ameriki polagoma razkrojil v preteklem stoletju njene zgodovine, zato ameriškim revolucionarjem ni nastopal kot nasprotnik.

V njihovem ideološkem spopadu z Veliko Britanijo je šlo za spor o pristojnostih britanskega parlamenta in pa za konceptualizacijo »ameriškega

4. Bailyn sam priznava, da je sprva poznal le peščico pamfletov, ko pa so mu ponudili, naj pripravi izbor teh pamfletov za knjižno izdajo in se je ob pripravah na to izdajo seznanil z njihovim dejanskim številom in raznolikostjo, je ugotovil, da zasluži knjižno objavo v zborniku *Pamphlets of The American Revolution*, Cambridge 1975, vsaj 72 najpomembnejših med njimi.

5. Na to razliko opozarja tudi Hannah Arendt v knjigi *On Revolution*, Viking, New York 1963. Tudi njej predstavlja ameriška revolucija vzor, francoska in ruska pa obžalovanja vredni odstopanji.

načina življenja«, za katerega so menili, da omogoča uresničitev človekovih teženj po svobodi in uveljavitev človekovih naravnih sposobnosti.

Čeprav je izdajanje pamfletov doživljalo racvet skozi vse obdobje ameriške revolucije in oblikovalo javno diskusijo skozi vsa obdobja od zaostrovanja spora z Britanijo do obdobja pisanja prvih državnih ustav in debat o zvezni ustavi, pa tudi še po njeni ratifikaciji, je najbolj plodno obdobje pamfletistične debate čas pred revolucijo in spopadom za neodvisnost.

Če si ogledamo intelektualne vire, prisotne tako v pamfletih kot v ostalih dokumentih revolucije, nam pade v oči predvsem njihov eklekticizem. Kam vse so torej ameriški revolucionarji posegali po navdih, od kje vse so prevzemeli svoje ideje in stališča?

Pamfleti so polni sklicevanj in napotevanj na ideje in misli najrazličnejših avtorjev, od Aristotela in Cicera do Shakespeara, Pufendorfa, Swifta in Rousseauja. V njih je prisotna celotna dediščina zahodne kulture. A kot najbolj očitna skupina izstopajo citati klasičnih antičnih avtorjev. Antična zgodovina je bila seveda tudi v kolonijah osnovni sestavni del splošne izobrazbe, antični avtorji so bili pogosto ponatiskovani in množično brani, cenjena je bila antična politična in pravna teorija. Nanju so se konec koncev opirale tako renesančne kot zgodnjemoderne politične teorije, ki so še vedno oblikovale prevladujoč pogled na politiko. Tako so citati klasičnih avtorjev najbolje služili kot podkrepitev slehernega argumenta. Med njimi najdemo vse od Homerja, Platona, Tukidida, Aristotela in Polibija do Cicera, Tacita, Seneke in Katona ter Ulpijana in Justinijana. Noben pisec političnega pamfleta si ni hotel napraviti dobrega imena in dokazati svoje neizobraženosti s tem, da ne bi v prid svojim trditvam citiral vsaj ene klasične avtoritete.

Vendar pa so na splošno antične avtorje poznali razmeroma slabo. Tako je imel Jefferson Platona za navadnega sofista, Adams pa za ljubitelja enakosti, svobode in ideje, naj ljudje vladajo samim sebi. Ko je pozneje končno prebral *Državo*, je lahko prišel le do prepričanja, da je najbrž mišljena kot satira.

Ameriško poznavanje antike je bilo vseskozi zainteresirano, a omejeno. Resnično so poznali le obdobje politične zgodovine Rima od osvajanj vzhodnih ozemelj in državljanskih vojn v zgodnjem prvem stoletju pr.n.št., pa do ustanovitve imperija na ruševinah republike konec drugega stoletja n.št. To obdobje negotovosti in nemirov, ko so zlati časi Rima že minili, so opisovali Plutarh, Livij, Cicero, Salust in Tacit, ki so svoj čas dojemali kot plehak, nasilen in pokvarjen, kot ostro nasprotje svetle preteklosti, v kateri so cvetele

politične in moralne vrline patriotizma, preprostosti, moralne integritete ter ljubezni do pravice in svobode.

Motiv za to zanimanje je bil jasen: ameriškim kolonistom so se zdele vzporednice z njihovim lastnim časom in položajem v oči bijoče, saj so videli podobno nasprotje med lastnimi provincialnimi vrlinami in pokvarjenostjo matične imperialne oblasti, ki naj bi zlorabljala politično ureditev in jim pretila s tiranijo. Kot zgled so jim nastopali obupani, samožrtvujoči se Brut, stoični Katon, svetli ideali Cicera in porog Tacita, ki je povzdigoval tevtonsko svobodo in žigosal dekadenco in moralni propad Rima. Tako je Dickinson ugotavljal, da je Anglija podkupljiva kot Salustov Rim: zlahka bi jo bilo mogoče kupiti, če bi se le našel kupec. Josiah Quincy Jr. pa je ugotavljal, da je Britanija za Ameriko tisto, kar je Cezar pomenil za Rim.

Medtem ko so klasične avtorje Američani uporabljali predvsem za ponazoritev svojih pogledov, pa so globlji vpliv pri njih pustile ideje razsvetljenega racionalizma, tako reformističnega, kot tudi razsvetljenega konservativizma. Franklin, Jefferson in Adams kot vodilni ameriški razsvetljenci so pogosto citirali vodilne avtoritete evropskega razsvetljenstva Voltaira, Rousseauja, Becario, Locka, Montesquieuja, DeLolmea, Grotiusa, Pufendorfa, Vattela, Humea in Bolingbroka, ko so se borili proti institucijam *ancien régime*, se sklicevali na človekove naravne pravice, pogodbeno naravo oblasti in značaj britanske svobode. A tudi tu je bilo njihovo poznavanje teh avtorjev omejeno. Locka kot najbolj vplivnega med razsvetljenci so citirali najpogosteje in tudi najbolj natančno, kadar pa so ga zgolj omenjali, je spet lahko služil za utemeljitev kateregakoli argumenta. Podobno je bilo tudi z drugimi avtorji.

Bolj zanimivo pa je dejstvo, da so razsvetljence cenili predstavniki obeh strani v sporu. Nanje so se sklicevali tako pristaši revolucije in neodvisnosti kot lojalisti, tako whigi kot torijci. Revolucionarji so sicer radi slikali svoje nasprotnike kot pristaše Filmerja in ostalih zagovornikov kraljevega absolutizma, vendar pa so njihovi nasprotniki znali najti argumente proti revolucionarjem pri konservativnih razsvetljencih. Tako npr. lojalist James Chalmers v svojem napadu na Paina ni posegel po Hobbesu ali Filmerju, temveč po argumentih Montesquieuja, Rousseauja, Hutchesona in Voltaira, drugi pa so poenostavitvam svojih nasprotnikov nasprotovali z navajanjem kompleksnejših argumentov Locka, Vattella, Grotiusa in Pufendorfa. Končno

so zaradi njegovega nasprotovanja monarhiji uspeli celo samega Paina obtožiti mračnjaštva in nerazsvetljenosti.

Celo obdobje in z njim cel ameriški politični spekter sta se torej očitno dojemala kot razsvetljena, razsvetljenost pa je bila tudi nujen argument, če se je želelo doseči vpliv na javno mnenje, za kar je šlo obema stranema. Vendar pa temu ni botroval le razkroj starih institucij v ameriških razmerah, temveč v še večji meri dejstvo, da je bila sama angleška vladajoča ureditev, vzpostavljena v Slavni revoluciji 1688, dojeta kot produkt razsvetljenstva in je torej razsvetljenstvo v mnogočem veljalo za prevladujočo politično ideologijo.

Naslednji pomembni vpliv, ki ga zasledimo v literaturi ameriške revolucije, je tradicija angleškega običajnega prava (*common law*). Sir Edward Coke, eden najpomembnejših angleških pravnikov, je izredno pogost vir citatov. Navajajo ga skoraj tako često kot trditve razsvetljencev in včasih celo še manj natančno. Mnogo polemikov in pamfletistov je bilo kajpada pravnikov, zato je bilo poznavanje angleškega prava del njihove poklicne izobrazbe, vendar pa se na pravne avtoritete pogosto sklicujejo tudi drugi avtorji. Opirajo se na Bractona, Fortesqueja, Francisa Bacona, Sira Matthewa Halea, pozneje pa tudi na Blackstona in Camdena. Pamfletisti uporabljajo tako poročila o sodnih procesih kot tudi standardne razprave o angleškem pravu. Vendar pa pravne avtorje pogosto interpretirajo precej poljubno in njihovim trditvam pripišejo povsem drugačen pomen.

Pravo je za koloniste zakladnica izkustev o medčloveških odnosih in njihovem razreševanju, zbirka načel pravičnosti, nauk o pravicah in celo oblika ustavne in nacionalne zgodovine. Pravo nastopa kot interpretacijska shema, ki danemu političnemu trenutku opredeljuje pomen. Ker pravo nastopa kot vzor politične legitimacije, obenem pa kot okvir razumevanja zgodovine, se lahko njegov vpliv na ameriško politično ideologijo meri z vplivom razsvetljenstva. Vendar pa pravo ne more biti napotilo za politično akcijo, ne ponuja nasvetov, kako ravnati v dani politični situaciji. Zato kljub njegovi pomembnosti njegov vpliv na ameriško politično misel ni odločujoč.

Ameriško politično prizorišče so pomembno zaznamovale tudi religiozne politične in družbene ideje novoangleškega puritanizma. Ta je razširjal ideje prvih puritanskih naseljencev v Ameriki, da ima ta naselitev neko posebno, še ne povsem razodeto vlogo v božjem načrtu. Ameriki naj bi bilo namreč usojeno, da svetu razkrije možnosti človekove svobode. Obenem pa so te ideje

z oživljanjem starozavezne obsodbe izrojenega ljudstva ustvarjale občutek krize in ogroženosti te dosegljive svobode. Te ideje so imele najbolj neposreden učinek na vsakdanje življenje kolonistov. Američanom so ponujale prepričanje, da so od boga izbrano ljudstvo, obenem pa so jih pripravljale na burno reakcijo na dogodke, ki bi lahko bili naperjeni proti realizaciji namenjene jim usode.

Vendar pa nobena od teh ideoloških smeri, ki so vplivale na ameriško politično misel, ni bila sposobna oblikovati skladne in celovite intelektualne drže, torej odlóčilno oblikovati ameriško politično ideologijo in revolucionarjem ponuditi model njihovega ravnanja. Med njimi so bila celo številna ostra nasprotja.

Ti ideološki vplivi so se lahko pojavljali znotraj istega ideološkega okvira le zato, ker jih je med seboj povezovala ideologija, ki je resnično odlóčilno določala ameriško politično ideologijo tega revolucionarnega obdobja. Ta ideološki temelj pa je predstavljala tradicija angleške opozicijske, republikanske (commonweath) ali »country« ideologije.

Ta ideologija se je začela oblikovati v burnih razpravah o naravi in obliki oblasti v času pred izbruhom angleške državljanske vojne, ko je stopila na politično prizorišče ideja republikanske »mešane« vladavine, ki jo predstavlja združena oblast kralja, plemstva in predstavnikov državljanov, se radikalizirala v obdobju državljanske vojne in republikanske vladavine parlamenta in pozneje Cromwella kot lorda protektorja, končno obliko pa je dosegla ob prelomu stoletja s Slavno revolucijo. Pozneje je bila podrobneje razvita v spisih opozicijskih ideologov »country« stranke, ko so Bolingbroke in njegov krog te ideje prilagodili novim razmeram. Ta politična struja je ostala živa vse do devetnajstega stoletja, pozneje pa je zlagoma zatonila v pozabo, kar je tudi razlog, da so jo poznejše interpretacije tega zgodovinskega obdobja tako zlahka spregledale.

Predhodnik te tradicije angleške opozicijske misli je že Milton, predvsem s svojim radikalnim traktatom *Eikonoklastes* (1649). Pridružuje se mu vpliv Jamesa Harringtona, še posebno popularnost pa je med Američani doživel Algernon Sidney, čigar delo *Discourses Concerning Government* (1698) je v Ameriki postalo »učbenik revolucije«. Prav ti misleci so bolj kot katerakoli druga miselna smer oblikovali razmišljanja ameriške revolucionarne generacije.

Med najpomembnejše predstavnike te tradicije sta spadala tudi skrajna zagovornika svobode John Trenchard in Thomas Gordon. Prvi je bil veteran pamfletnih spopadov ob Slavni revoluciji. Ko je leta 1719 združil svoje moči z mladim škotskim intelektualcem Gordonom, sta skupaj ustvarila tednik *Independent Whig*, ki je predvsem napadal politične pretenzije anglikanske cerkve, in serijo člankov pod naslovom *Cato's Letters*, ki so ostro napadali angleško politiko in prizadevanja za uvedbo stalne armade. Ti so sprva izhajali v *The London Journal*, pozneje pa so doživeli tudi knjižno izdajo. Vpliv teh člankov je bil izreden v vseh angleško govorečih deželah. V Ameriki so jih vedno znova ponatiskovali in neprestano citirali kot avtoriteto v vprašanjih politične svobode, med revolucionarji pa se je njuna priljubljenost lahko merila le z Lockovo.

V isti krog svobodoljubnih mislecev je spadal tudi anglikanski duhovnik Benjamin Hoadly, ki je sodeloval z Gordonom in je zavračal vse ideje o posvetni dejavnosti cerkve, izstopal s svojo izjemno strpnostjo do nepriznanih verskih gibanj in nasprotoval ideji kraljeve božanske pravice do vladanja ter zahtevi po pasivni poslušnosti podanikov. Američani, ki so bili zaradi prisotnosti najrazličnejših verskih gibanj še posebej naklonjeni takim idejam, so ga šteli za eno najpomembnejših figur politične teorije.

Prav tako vplivna sta bila angleška ideologa opozicije Robert Molesworth, znan predvsem po svojem delu *Account of Denmark* (1694), ostrí obsodbi politične tiranije, ki je spodkopala nekdanjo dansko politično svobodo, in predvsem najvidnejši voditelj opozicije Henry St. John, Viscount Bolingbroke. Njegov tednik *Craftsman* (1726-36) je napadal Walpolovo vlado in jo v slogu, podobnem Katonovim pismom, obtoževal korupcije in avtokracije. V isto skupino je spadal tudi škotski filozof Francis Hutcheson. Pozneje si je eden najpomembnejših opozicijskih voditeljev Thomas Hollis, neutrudni zagovornik svobode in predstavnik iste generacije kot zgodnji ameriški revolucionarji, vneto dopisoval z njimi in tako neposredno pripomogel k krepitvi vpliva radikalne opozicijske misli v Ameriki.

V samih letih izbruha ameriške revolucije pa so te ideje neposredno navezali na ameriško stvar pisci, kot so bili Richard Price, Joseph Priestley⁶, John Cartwright, James Burgh in Catharine Macaulay, ki so stopili v bran

6. Burke je Pricea in Priestleya kasneje ob francoski revoluciji, ki sta ji prav tako stopila v bran, izbral za glavna ideološka nasprotnika v svojih *Reflections on Revolution in France* (1790). Gl. slov izdajo *Razmišljanja o revoluciji v Franciji*, KRT, Ljubljana 1990.

ameriške strani v njenem sporu z Anglijo. Delo *History of England* Macaulayeve je predstavljalo zagovor whigovskih republikanskih idej, vendar pa je bil še vplivnejši med whigovskimi zgodovinarji prebegli hugenot Paul de Rapin-Thoyras, čigar *Histoire d'Angleterre* je bila še bolj radikalno in protirežimsko nastrojena. Jefferson ga je občudoval, medtem ko je imel mnogo pomislekov ob Humovi *Zgodovine Anglije*⁷. Vendar pa zgodovine Anglije niso bile edini opozicijski zgodovinopisni žanr; prav tako popularni so bili Gordonovi »whigovski« prevodi in komentarji Salusta in Tacita. Tudi onadva sta, tako kot Katon, spregovorila v whigovskem jeziku, Američanom sta bila znana predvsem prek te interpretacije.

Te opozicijske literature Američani niso zgolj brali, požirali so jo. Hranila je njihova politična razmišljanja. Nemudoma so naročali in si dali pošiljati vse njene izdaje in jih neutrudno ponatiskovali. Opozicijske ideje so bile osnova idej in spisov ameriške revolucije. Tako je bil npr. ameriški časnik *Independent Reflector* kopija angleškega opozicijskega *Independent Whiga*. Opozicijske ideje so predstavljale ideološki okvir, »verovanjsko ozadje« ameriške politične misli, opredeljevale so tiste splošne predpostavke, ki so jih samoumevno sprejemali vsi ameriški revolucionarni avtorji in pisci.

Ta vpliv zgodovinarji sicer pogosto spregledajo zaradi tega, ker angleški opozicijski avtorji niso bili povsem izvirni. Same ideje naravnih pravic, pogodbenega temelja politične oblasti in izjemnosti svobodobljubne angleške ustave, niso bile njihove. Spadale so med splošno sprejeta mnenja. Vendar so opozicijski misleci te ideje pomembno preoblikovali, saj so jih obravnavali kritično. Poudarjali so, da se politična realnost razhaja s temi idejami, na katerih naj bi temeljila in tako spodbijali samovšečnost dobe, ki je menila, da je končno udejanila svetle politične ideale.

Med pripadniki opozicije ali »deželne« (*contry*) stranke so se nahajali tako disidentski whigi kot torijci. Nasprotovali so vladavini whigovske »dvorne« (*court*) stranke, ki jo je poosebljala Walpolova vlada. Opozicija je pozivala k budnosti pred zlorabami oblasti vladajoče stranke. Svarili so pred tiranijo, v katero bi lahko zdrsnila Anglija zaradi monopolizacije oblasti prvega ministra,

7. Hayek in Pocock v zvezi s tem pripominjata, da je Jefferson odigral pravo cenzorsko vlogo glede tega in tudi siceršnjega Humovega dela, saj si je na vse načine prizadeval, da bi preprečil njegovo ameriško izdajo ter drugače zavrl ali zmanjšal Humov vpliv. Gl. J.G.A. Pocock, »Hume and the American Revolution«, v: *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985 in F.A. Hayek, *Constitution of Liberty*, Routledge, London 1969.

in bi pomenila izgubo tako cenjene tradicionalne politične svobode, ki jo je jamčila ustava in uravnotežena politična ureditev (*balanced constitution*⁸). Kot vir »pokvarjenosti« ali »korupcije«⁹ političnega sistema pa so dojemali uvajanje vladnega nadzora nad prej neodvisnim parlamentom in njegovimi poslanci prek uvajanja uradniških služb in pokojnin ter vzpostavljanja finančne odvisnosti parlamentarnih predstavnikov od vlade s pomočjo njihovega sodelovanja v kreditiranju javnega dolga (*public debt ali public credit*). Tega je vlada uvedla, da bi financirala in upravljala gospodarski razvoj. Whigovski magnati iz vrst »dvorne« stranke so tako sodelovali v nakupu državnih obveznic (*public stocks*) in so tako skupaj z vlado zaradi medsebojne odvisnosti predstavljali nov center moči, ki je upravljal politično in ekonomsko življenje. Opozicija je upravičeno opozarjala, da je takšna koncentracija moči v nasprotju z veljavno ureditvijo, ki bi morala temeljiti na ravnotežju politične oblasti kralja, plemstva in predstavnikov ljudstva v parlamentu, torej ravnotežju monarhičnega, aristokratskega in demokratskega elementa oblasti. To ravnotežje je bilo tudi temelj klasične republikanske teorije oblasti. Koncentracija oblasti v rokah vlade, strankinih finančnih magnatov in od vlade odvisnih poslancev pa je rušila nujno ravnotežje oblasti, potrebno za zagotovitev politične svobode. Takšna vladavina vladnih ministrov, magnatov in odvisnih poslancev pa si je prislužila imena »oligarhija«, glede na vladajočo stranko »whigovska oligarhija« in pa »vladavina korupcije« ali preprosto »korupcija«. Temu so se občasno pridružili tudi ne povsem neupravičeni očitki o podkupovanju volilcev ali »kupljenosti« volitev.

Stvar se je seveda začela že s Slavno revolucijo (*Glorious Revolution*) leta 1688, ki je pripeljala na oblast whigovsko stranko, uveljavila whigovsko ureditev oblasti in vpeljala suverenost parlamenta. Sledila sta ji ustanovitev angleške centralne banke, *Bank of England*, in uvedba javnega dolga za financiranje gospodarskega razvoja. Ti dogodki zaznamujejo začetek »finančne revolucije« in J.G.A. Pocock jih je označil kot prekretnico v procesu nastajanja kapitalizma in njegovega vpliva na družbo in njena

8. Izraz »constitution« zajema tako ustavo kot dokument, kot tudi in še bolj tisto, kar ta običajno opredeljuje, namreč ustroj ali »ureditev« oblasti neke politične skupnosti. To velja še posebej za to besedno zvezo »uravnotežene ureditve«. Pomen ustave kot pisanega dokumenta in vrhovnega zakona dobi šele pozneje, po ameriški revoluciji in sprejetju ameriške ustave.

9. Beseda »korupcija« namreč prav v tem času dobi ožji pomen podkupovanja, glede na prejšnji širši pomen (značajske ali sistemske) »pokvarjenosti«.

politična in simbolna razmerja. Pomenili pa so seveda tudi ideološki preobrat, saj jih je vladajoča stranka slavila kot modernizacijo in napredek, opoziciji pa so pomenili vladavino korupcije, koncentracijo oblasti in ogrožanje tradicionalnih vrednot in, prav tako tradicionalne, politične svobode.

Opozicija se je vladi in njenim prizadevanjem po krepitvi osrednje oblasti in nadzoru nad ostalimi deli oblasti zoperstavljala predvsem s klasičnimi republikanskimi argumenti, prevzetimi iz klasične politične misli, ki so jih kasneje preoblikovali in prilagodili misleci kot Machiavelli, Harrington in Montesquieu. Tako so poudarjali nujnost ohranitve ravnotežja politične oblasti in pomebnost državljanskih vrlin za ohranitev svobode. Aktualna dogajanja pa so ocenjevali kot izgubo vrlin in porušenje ravnotežja oblasti, ki vodi v tiranijo, zaton svobode in padec v odvisnost od politične oblasti, kar je drugo ime za zasužnjenost.

Satira je bila eno od najučinkovitejših sredstev za žigosanje oblasti in posluževali so se je pamfletisti od Defoeja do Swifta. Za odpravo političnih anomalij so opozicijski politiki, predvsem radikalni, predlagali vrsto reform, ki bi okrepile demokratični element oblasti, kot npr. splošno volilno pravico, se zavzemali za popolno svobodo tiska in nasprotovali vladnemu nadzoru nad izvajanjem religije. Večina teh predlogov je bila realizirana šele z Reformno listino (*Reform Bill*) leta 1832. Med torijskimi člani opozicije pa so se pojavljale ideje o krepitvi monarhičnega elementa oblasti, npr. ideja patriotskega vladarja, ki bi obrzdal izgrede strankarske oligarhije.

Vendar pa v Angliji nasploh, razen v opozicijskih krogih, te ideje niso imele prav velikega vpliva. Drugače pa je bilo v britanskih severnoameriških kolonijah. Padle so na plodna tla, saj so bile tam zaradi velike razširjenosti neodvisnih lastnikov zemlje ugodne razmere za razširitev volilne pravice, prav tako pa so bile dobrodošle ideje o preureditvi sistema predstavnštva in o tem, da naj bodo poslanci odgovorni ljudstvu. Prav tako je bila raznolikost verskih skupin na ozemlju ameriških kolonij v nasprotju s težnjami uradne anglikanske cerkve po politični vlogi in hegemoniji.

Američani so menili, da moralni temelji svobodne družbe pri njih že obstajajo, saj jih zagotavlja množica neodvisnih, nepokvarjenih in krepstnih posestnikov zemlje, zato jim je krepitev in razširjanje osrednje imperialne oblasti izgledala še toliko nevarnejša.

Poleg razlogov nezadovoljstva, ki so jih delili z angleško politično opozicijo, pa so imeli ameriški kolonisti še dodatne razloge za nezadovoljstvo

z osrednjo oblastjo britanskega parlamenta, ki je kolonije upravljala prek guvernerjev. Trdili so, da si ti prisvajajo celo pristojnosti, ki jih v Angliji ne poseduje niti kralj in da prav tako krepijo, centralizirajo in monopolizirajo svojo oblast v kolonijah. Poleg tega tamkajšnjih razmer ne poznajo dovolj, saj prihajajo iz Anglije. Poleg tega so ameriški kolonisti trdili, da v angleškem parlamentu, katerega odločitve in zakone morajo kot državljani imperija spoštovati, niso ustrezno, to je neposredno zastopani. Z zaostrovanjem spora z Veliko Britanijo so se te ameriške pritožbe seveda še razširile, pridružili pa so se jim tudi novi razlogi za nezadovoljstvo in odpor.

Zaradi vsega tega je bil vpliv angleške opozicijske misli v Ameriki odločujoč. Prav po teh idejah so Američani posegli v svojem sporu z angleško oblastjo, ko je ta leta 1763 izbruhnil kot odgovor na ukrepe, ki so odražali težnjo angleškega parlamenta po krepitvi oblasti tudi nad kolonijami.

Ameriški kolonisti so, tako kot angleška opozicija, politiko dojemali predvsem kot boj med oblastjo in svobodo¹⁰, vsaka politična situacija je po njihovem mnenju temeljila na razporeditvi oblasti. Oblast pa je bila dojeta kot odnos nadrejenosti, nadzora in prisile. Zaradi svoje težnje po neomejeni krepitvi in lastnem širjenju, torej težnje, da obvlada celotno področje javnega življenja in izniči svoja nasprotja - javno svobodo, zakon in pravice, je oblast potrebna nadzora.

Razmišljanja in razprave o oblasti so zavzemale osrednje mesto v politični misli Američanov, o njej so razpravljali skoraj prisilno. Menili so, da oblast ni nujno slaba, saj je potrebna za zagotavljanje svobode, vendar pa mora izvirati iz dogovorov in pogodbe med ljudmi. Svobodo so tako dojemali izključno kot skrb vladanih.

Vzrok za škodljivost oblasti je bila po njihovem mnenju sama človekova narava, saj se zaradi prirojene sebičnosti človek nikakor ne more upreti skušnjavam oblasti. Največja nevarnost pa seveda preti od najvišje oblasti, še posebej od vojaške in od njene nadvlade nad civilnim življenjem. Stalna armada jim je že sama na sebi pomenila izgubo svobode, saj so armade brez nadzora civilnih oblasti vladale Turčiji, Franciji, Poljski, Španiji, Rusiji, Indiji in Egiptu.

10. Hume, ki je uporabljal isto pojmovno nasprotje, je o ameriških revolucionarjih menil, da prav tako kot domači radikalni zagovorniki angleške ustave zahtevajo preveliko mero svobode na škodo oblasti, kar lahko vodi le v nered in anarhijo.

Slika turškega despotizma, ki je pustila globok vtis na Angleže in Američane osemnajstega stoletja, je bila predstavljena v uspešnici *History of the Present State of the Ottoman Empire* (1668) Sira Paula Rycauta. Ta knjiga je seveda kmalu postala metafora domačih razmer oziroma nevarnosti, ki pretijo angleški svobodni ureditvi. Nasprotje med Anglijo in Turčijo pa je bilo dojeto kot nasprotje med svobodo in suženjstvom. Še večji vtis pa je zapustila usoda некоč svobodnih republik, ki so svojo politično svobodo izgubile, npr. Benetk, Švedske in Danske, katere usodo je popisal Molesworth.

Nasprotno pa so Švica, Nizozemska in predvsem Anglija uspele s pomočjo državljanskih vrlin in budnim nadzorom nad oblastjo ohraniti svojo svobodo. V Angliji je bila najdaljši čas in v največji meri ohranjena stara saksonska ali gotska svoboda, z njo pa tudi pradačna politična ureditev (ancient constitution).

Američani so bili prepričani, da so kot Britanci deležni izjemne dediščine svobode. Vsi, še posebej John Adams, so občudovali svobodoljubno »angleško ureditev«. Tradicionalna razlaga angleške ureditve (constitution) je poudarjala, da ta zajema sistem političnih ustanov, zakonov in običajev ter opredeljuje njihova načela in cilje, temelji pa na običajnem pravu, na vlogi parlamenta in na njegovih statutarnih zakonih. Poleg tega vključuje tudi dokumente, kakršen je npr. *Magna Carta*, ki opredeljujejo politične pravice. Američani pa so z zaostrovanjem spora z Britanijo izoblikovali ustavno teorijo, ki je poudarila vlogo ustave (constitution) kot temeljnega zakona nad zakonodajnimi pristojnostmi oblasti, ki se ga ne sme kršiti, posegati vanjo ali ga spreminjati. Podobno je bilo z delitvijo oblasti. Angleška ureditev, ki je dosegla svojo klasično formulacijo v spisu *His Majesties Answer to the XIX. Propositions of Both Houses of Parliament* (1642), je opredeljevala medsebojno sodelovanje posameznih delov oblasti pri njenem izvajanju ter vsakemu za ohranitev ravnotežja omogočila veto na odločitve drugih dveh. Američani pa so nasprotno uvedli funkcionalno delitev in ločitev posameznih delov oblasti, skupaj z njihovo omejitvijo. Tako sta se v sporu izoblikovali dve ustavni teoriji, ki sta ostali značilni za obe deželi do danes.

Predmet spora je kmalu nastopil v razpravi o pristojnostih ameriških provincialnih parlamentov, ki so zase zahtevali zakonodajne pravice spodnjega doma in zavračali idejo, da so kot kolonialna zakonodajna telesa podrejeni osrednjemu imperialnemu parlamentu.

Ko so Američani zaznali prve znake ogroženosti politične svobode v matični Angliji, so odgovorili z izoblikovanjem predstave o Ameriki kot poslednjem azilu svobode. Sama naselitev Amerike je bila po njihovem mnenju posledica sovraštva do tiranije, saj so jo angleški in ostali evropski svobodoljubi izbrali kot svoje pribežališče. Mnenje, da je Amerika svobodnejša Anglija, je delil velik del razsvetljencev. Locke je tako govoril o blagodejnem naravnem stanju v Ameriki, Voltaire pa o »zlati dobi«, ki je tam realizirana. Celo Burke se je pridružil mnenju o Ameriki kot poslednjem pribežališču svobode.

Tako se je Franklin, ki je dobro poznal angleške razmere, z obiska v Angliji vrnil zaskrbljen nad usodo njihove svobode in Angleže rotil, naj pustijo svobodo vsaj Američanom in jih ne poskušajo zatirati, saj jim bodo morda nekega dne pomagali braniti njihovo lastno svobodo.

Ko je prevladalo mnenje, da je v Angliji navzoč le še videz svobode, so Američani postali dojemljivejši za pozive, kakršen je bil tisti Jonathana Mayhewa, ki je že leta 1750 v imenu skrbi za javno dobro zavrnil poslušnost, ki je sicer doznost pod blagodejno vladavino, in zagovarjal upor kot edini razumni odgovor na poskuse političnega zaslužnjevanja. Še bolj jasen je bil Andrew Eliot leta 1765: »Ko je vsem jasno, da gre za tiranijo, je poslušnost zločin.«

Glede na radikalnost teh idej ameriških revolucionarjev ne more presenečati, da so v zakonskih ukrepih britanskega parlamenta videli nič manj kot zaroto proti angleški in ameriški svobodi ter spodkopavanje svobodoljubne angleške ureditve, kar jih je končno prignalo v revolucijo.

Ena prvih epizod spora je bil poskus anglikanske cerkve, da se uveljavi v Ameriki kot državna religija prek Družbe za razširjanje Evangelija v tujih deželah (*Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts*). Američani so imeli te poskuse za del »duhovne tiranije« in se pri tem sklicevali na Huma, ki je trdil, da so bili duhovniki vedno sovražniki svobode, predvsem svobode mišljenja in govora. Poskus je zaradi ostrega odpora propadel, vendar pa je, kot je pozneje pripomnil Adams, izzval močno nezaupanje do osrednje oblasti in britanskega parlamenta, ki je poskusom botroval. Tako lahko trdimo, da se je spor ameriških kolonij z Veliko Britanijo, ki je kasneje prerasel v revolucijo, v pomembni meri začel kot religiozni spor oziroma spor glede verske svobode.

Temu je leta 1765 sledil davčni zakon, imenovan Stamp Act, ki je, kot so menili Američani, posegel v lastnino kolonistov. Sam zakon sicer ni bil nič posebnega in ni terjal hudih davkov, zaradi ostrega nasprotovanja pa je bil nemudoma preklican, vendar pa so ga kolonisti razumeli le kot začetek in prvo dejanje obširne zarote, v kateri bodo malim vsotam sledile večje, končala pa se bo s političnim zasužnjenjem kolonij¹¹. Zakon naj bi bil provokacija, ki naj bi izzvala upor, tega pa bi potem zatrli s silo in uvedli vojaško tiranijo. Menili so, da so takšne posledice nujne, če je nek zakon o obdavčenju sprejet brez soglasja ljudstva ali njegovih zakonitih predstavnikov. Tako so namreč razlagali eno od načel angleškega običajnega prava, ki se je glasilo *No taxation without representation*.

Prav tako je silovit odpor zbudil carinski zakon, imenovan *Townshend Duties*, saj naj bi okrepil moč carinskih oblasti, kolonisti pa so negodovali tako nad samimi davki kot nad vse večjimi stroški in pooblastili rastočih carinskih služb. Enako usodo nasprotovanja so doživeli Navigacijski predpisi in Zakon o sladkorju.

Prav tako so imeli kolonisti pripombe na vmešavanje osrednjih oblasti v delo kolonialnega pravosodja, ki so ga dotlej v pomembni meri upravljali sami. Ko so posamezne kolonije skušale uvesti stalno, doživljensko zaposlitev za svoje sodnike, kakršno so imeli zagotovljeno sodniki v Angliji, so naleteli na odpor britanskih oblasti, ki so se bale vpliva ljudskega mnenja na kolonialna sodišča in imenovanj sodnikov niso hotele potrditi. Kolonije so se uprle, saj so imenovanje sodnikov šteje za svojo ustavno pravico.

Podobno je bilo širjenje pristojnosti podadmiralitetnih sodišč, ki so jih vodili angleški sodniki in so delovala brez porote, na uveljavljanje zakonov s področja trgovine, navigacije in upravljanja pristanišč, dojeta kot spodkopavanje porotnega sistema. Te pristojnosti so namreč prej imela kolonialna porotna sodišča običajnega prava, Američani pa so porotno sojenje dojemali kot garant svobode in neodvisnosti sodstva. Nove pristojnosti sodišč so zato razumeli kot nezakonito krepitev britanske izvršne oblasti, podobno pa so monopolizacijo oblasti in vmešavanje v lokalno sodstvo in zakonodajo očitali tudi angleškim guvernerjem kolonij.

K krepitevi političnega nezadovoljstva v kolonijah so obilno prispevali tudi dogodki, povezani z osebo Johna Wilkesa, herojskega angleškega voditelja

11. Pismo Josepha Warrena Edmundu Dani, Boston, 19. marec 1766, v: Richard Frothingham, *Life and Times of Joseph Warren*, Boston 1865, str 21-22.

opozicije in uporov, ki je branil iste ideale kot kolonisti, zagovarjal svetost zasebne lastnine in se upiral istim političnim ukrepom. Za Američane je postal simbolična osebnost, družčine »Sinov svobode« širili po Ameriki so ga navdušeno podpirale. Wilkes se je leta 1768 vrnil iz izgnanstva in bil izvoljen v parlament, vendar so mu zavrnili sedež v parlamentu. Štirikrat je bil ponovno izvoljen, a se je vedno zgodilo isto, kar je bil jasen znak, da si najvišja oblast prisvaja odločanje o tem, kdo naj govori v imenu ljudstva v njegovem lastnem domu parlamenta.

Sredi teh dogodkov je v Boston prispel odred angleške pehote, da bi umiril neredne proteste proti *Stamp Actu*. Prisotnost stalne armade v mirnem času, v katero sami niso privolili, kar naj bi sicer bila njihova ustavna pravica, je silovito ogorčila Američane, ki so ugotavljali, da je njihovo »zaupanje pri koncu«.

Ko so v Angliji zaprli Wilkesa, so 10. maja 1768 v njegovo podporo izbruhnili upori, in ko je posredovala vojska, je prišlo do streljanja na množico. Mnogo je bilo mrtvih, med drugimi tudi hladnokrvno po ukazu ubiti deček. Wilkesovi pristaši so dogodek označili za načrtovan pokol, vpleteni vojaki so bili sicer obsojeni, a vlada je sodbe razveljavila. V februarju 1770 pa je vojska v Bostonu prav tako ustrelila 11-letnega dečka, temu dogodku pa je čez nekaj tednov sledil še Bostonski pokol nad demonstranti. Krivci so zopet skrivnostno, najbrž s pomočjo administrativnih oblasti, pobegnili.

Tem dogodkom je sledilo obdobje zatišja, začasnega premirja, v katerem je britanska vlada preklicala sporne zakone in umaknila vojsko.

Ko pa so se decembra 1773 kolonisti spet burno odzvali na Tea Act, je parlament izgubil živce in se maščeval z vrsto prisilnih ukrepov: Boston Port Act naj bi gospodarsko uničil to пристanišče, *Administration of Justice Act in Massachusetts Government Act* naj bi kolonialnim sodiščem odvzela vse pristojnosti, ki bi jih poslej opravljala britanska sodišča, lokalne zakonodajne skupščine, porote in mestne zbornice pa podredila britanski izvršni oblasti. *Quebec Act* je razširjal ozemlje te kronske kolonije daleč čez ozemlja sosednjih ameriških držav, *Quartering Act* pa določal zaspeg poslopij za namestitev vojske.

Zdaj je bilo Američanom jasno, da gre za načrt zaslužjenja kolonij, v katerem sodeluje celotna britanska oblast, tako kralj kot oba doma parlamenta. Razmahnila so se tudi razglabljanja o pobudnikih in voditeljih te »zarote imperialnega despotizma«. To bi lahko bili torijski privrženci dinastije

Stuartov, ki je zakuhala že angleško državljansko vojno, pohlepni »denarni interes« (*moneyed interest*), spet le drugo ime za »whigovsko oligarhijo«, ki naj bi jo ustvaril dvor, ali pa kraljevi ljubljenci in ministri, ki sestavljajo neustavno četrto vejo oblasti, ki nadzoruje vse ostale. Potem ko so ti zarotniki uspeli uničiti svobodo Anglije, zdaj segajo tudi v kolonije. In leta 1774 je tudi bankrot Vzhodnoindijske družbe prepričljivo dokazoval krizo vladajoče oligarhije in polom njenih toliko kritiziranih gospodarskih prizadevanj.

V teh razmerah so se morale logično pojaviti ideje o ameriški neodvisnosti. Ker je bila kot vzrok vseh političnih težav označena korupcija in propad svobodne angleške ureditve, so Američani usmerili svoja prizadevanja v obnovo politične svobode. Javne državljanske vrline Američanov so po njihovem mnenju nudile zadostno oporo za to in ker je kot razlog zahtev po odcepitvi nastopala ohranitev politične svobode, je postala stvar Amerike v tem sporu stvar vsega sveta. Bližala se je uresničitev ameriškega poslanstva, glede katerega je John Adams zapisal, da je »naselitev Amerike načrt Božje Previdnosti za razsvetlitev nevednih in osvoboditev zaslužjenih delov človeštva širom zemlje.«

Ameriški kolonisti so ugotovili, da je med vladajočimi in ameriškim ljudstvom nastopilo stanje vojne, vendar pa so celo po prvih spopadih pri Lexingtonu oklevali glede odcepitve, saj je bila njihova navezanost na britansko tradicijo močna, prihodnost pa je bila videti negotova. Osamosvojene kolonije bi namreč prav lahko končale kot skupek majhnih, nepomembnih držav, saj so dobro vedeli, da so republike nestabilne politične ureditve.

Teorije zarote, ki so bile podlaga ameriških odzivov na britanske ukrepe, so imele globoke korenine v anglo-ameriški politični misli. V Angliji so bile splošno prisotne in pojavljale so se celo v parlamentu, kjer so imele velik vpliv Burkove trditve o skrivni zaroti ministrov. O njej je pisal tudi v svojem spisu *Thoughts on Present Discontents*. Prav tako so se Angleži bali, da bo njihovi vojaški zmagi nad Američani sledilo končno zatrtje domače politične svobode.

John Dickinson, eden izmed najbolj opreznih med revolucionarnimi voditelji, je bil med najbolj vnetimi zagovornikov teorije zarote, prav tako pa je dobro razumel njeno psihologijo, saj je videl, da žrtvam političnega nasilja ne bo zadostovalo nič manj kot odprava vsakršnih možnosti zanj in da bodo

zato zahtevali vsaj ukinitve monarhije. Vendar pa so zgodovinarji razkrili vse teorije o ministrskih zarotah kot nerealne.

Med kolonisti pa so bili tudi taki, ki se trditvam o zaroti niso pridruževali. Peter Van Schaack, newyorški intelektualec in dober poznavalec Locka, Vattela in Grotiusa, ki se je januarja 1776 odločal o svoji lojalnosti, v angleških ukrepih ni mogel razbrati sistematičnega poskusa zaslužnjevanja, videl jih je le kot izraz osebnih slabosti oblastnikov.

Toda tudi nasprotniki revolucije so bili prepričani o zaroti - kolonistov. Ti naj bi že od vsega začetka skušali spodkopati oblast Anglije. Takšne trditve guvernerjev so našle odmev tudi v Lordski zbornici, ki je že zelo zgodaj v nasprotovanjih kolonistov videla težnje po neodvisnosti, ki lahko vodijo le v upor in državljansko vojno. Pozneje jih je leta 1775 povzel tudi kralj.

Ameriški Kontinentalni kongres je na te obtožbe odgovoril z besedami Johna Dickinsona in Jamesa Wilsona umirjeno in defenzivno, da nimajo nobenih takšnih idej, torej želja po neodvisnosti ali odcepitvi, kar je bilo takrat že v nasprotju s prevladujočim javnim mnenjem. Trdili so, da jim gre le za samoobrambo in za zvestobo pravi ustavi in vladi, kakršna bi ta morala biti.

Februarja 1776 pa so se začele sovražnosti. Zdaj je bilo naštevanje britanskih zarotniških teženj vključeno v Deklaracijo neodvisnosti.

Nanjo je odgovoril guverner New Yorka Thomas Hutchinson v spisu *Strictures upon the Declaration of the Congress at Philadelphia*, v katerem je zavrnil vsako njeno tezo posebej. Trdil je, da bi Američani, »če ne bi bilo davkov, našli druge izgovore.« Neodvisnost jim je bila cilj že od začetka, s prevratniškimi idejami pa so hujskali dotlej lojalne državljane. In končno je bil sodelovanja v zaroti in skrivnega sodelovanja z Američani obtožen celo poraženi britanski poveljnik Sir William Howe.

Obtožbe o zarotah so tako prešle v zgodovinopisje, saj so zgodovino na obeh straneh pisali aktivni udeleženci revolucije oziroma njihovi nasprotniki. Zgodovinske teze ameriških revolucionarjev, ki so napisali lastno zgodovino revolucije, so ostale veljavne nekaj generacij. »Progresivni« zgodovinarji, ki so po prvi svetovni vojni to zgodovino preinterpretirali, pa so nezavedno prevzeli njeno torijevsko interpretacijo, s tem ko so odpravljali strah revolucionarjev pred političnim »suženjstvom« kot golo propagando.

Spregledali so pač, da je bilo to tipično obdobje ideologije. Strahovi in prepričanja obeh strani so bili namreč povsem iskreni.

Burke je to razsežnost dobro videl, ko je leta 1769 v parlamentu dejal:

»Američani so prišli do odkritja, ali pa vsaj mislijo, da so prišli do njega, da jih namreč hočemo zatirati; mi smo prišli do odkritja, ali vsaj mislimo, da smo, da se nameravajo dvigniti v upor proti nam ... Mi ne vemo, kako bi napredovali; oni ne vedo, kako bi se umaknili ... Ena stran mora popustiti.«

A ko so izbruhnili oboroženi spopadi, je bilo za to že prepozno. Zdaj, ko je v spopadu nastal nov, ameriški narod, branitelj svobode, so vsi elementi njegovega političnega jezika dobili nov pomen. Izginil je provincializem. Nekdanje pomanjkljivosti, kot so bile raznoterost religij, šibkost državne oblasti, preprostost političnih institucij in primitivnost običajev, so bile ugledane kot vrline. Ne le s strani Američanov samih, temveč tudi razsvetljencev po vsem svetu. Postali so filozofski primer in model za razsvetljenske reforme. Buren in dolgotrajen politični spor in teoretske razprave ter končno prelom z Britanijo, so pripeljali do novega, preoblikovanega, modernega političnega jezika. K temu so kasneje pripomogle tudi razprave o ameriški ustavi.

Teoretski problem, ki so ga morali v sporu z Britanijo Američani razčistiti najprej, je bil problem političnega predstavništva in soglasja. Ta problem je bil sicer le del širšega ustavnega vprašanja in je bil pravzaprav rešen že v dveh letih razprave o *Stamp Act*. Njegova rešitev ni odkrivala kakšnega novega pojma, temveč le izražala staro ameriško izkustvo.

V Ameriki je namreč ob njeni naselitvi nastal sistem predstavništva, značilen za srednjeveško Anglijo. Predstavnik je bil zastopnik lokalnih interesov na dvoru, zato so ga volilci, tudi finančno, podpirali. Lokalne skupnosti pa so svoje predstavnike, ki so morali imeti posest v njihovem okrožju, zavezovale na vse mogoče načine. Svoji lokalni skupnosti so bili odgovorni za vsako svoje dejanje.

V Angliji so bile medtem že v 15. in 16. stoletju odpravljene omejitve, ki so predstavnike vezale na odgovornost njihovemu okrožju. Delegati so postali predstavniki celotne politične skupnosti svojega stanu. Za potrebe vladanja je tako parlament postal predstavnik ljudstva, njegovi poslanci so zastopali vso

deželo in sodelovali pri oblikovanju občega interesa. Burke je to razvil v teorijo virtualnega predstavništva (*virtual representation*¹²).

V kolonijah so se stvari razvijale v drugo smer. Mesta, ki so jih naseljenci ustanavljali na podoben način, kot je potekalo ustanavljanje srednjeveških mest, so bila prav tako neodvisna in so s posegi osrednje vlade lahko le izgubljala. Zato so navodila poslancem o njihovem ravnanju ostala čvrsto pravilo, kolonialnim predstavnikom pa je bilo mogoče upravičeno očitati ozkogledost in nedojemljivost za širše interese. Prav tako so kolonisti izbirali poslance, ki so njihove interese zagovarjali v Angliji.

Angleži so trdili, da so kolonisti prav tako ustrezno predstavljeni v angleškem parlamentu, kot devet desetih Britancev, ki dejansko ne volijo, saj volilci predstavljajo tudi nevolilce, njihovi izbrani predstavniki pa oboje. Volilna pravica je torej naključna, ne pa nujna lastnost predstavništva. V britanskem parlamentu ni nihče dejansko, vsi pa so virtualno (stvarno) predstavljeni.

V Angliji ta sistem predstavništva ni zbujal ugovorov, kolonisti pa so argument zavrnili, češ da noben Anglež ne bo oškodovan z obdavčitvijo Amerike. Za zavrnitev celotnega koncepta virtualnega predstavništva so uporabili tudi argument, da pomembna angleška mesta, kot so Manchester, Birmingham in Sheffield, nimajo zastopstva v parlamentu.

Za Američane so bile sprejemljive le svobodne volitve vseh volilcev, prav tako pa so nasprotovali neodvisnosti poslancev, saj jim je predstavljala izdajo lokalnih interesov in torej primer podkupljivosti, korupcije. Navodila izvoljenim predstavnikom in nadzor nad njimi so razumeli kot ustavno in naravno pravico.

To pa je pomenilo vrnitev k doktrini aktivnega soglasja vladanih z načinom vladanja, ki se ne izvaja le ob volitvah, temveč stalno. Tako je bila ustvarjena vladavina ljudstva, iz ljudstva in za ljudstvo. S tem pa je bil postavljen pod vprašaj tudi pojem zakona kot ukaza, ki ga mora podložnik spoštovati. Po prepričanju Američanov se lahko državljan le sam z aktivnim

12. »Virtualno« se danes pogosto razume kot »umetno«, čeprav v mnogih zvezah pomeni »dejansko« ali »resnično«. V bistvu gre za nekaj, kar ima vse lastnosti neke druge stvari, le da ni formalno priznano kot takšno. Gre torej za to, da »virtualno« predstavništvo deluje domala tako, kot da bi šlo za dejansko predstavništvo celotnega ljudstva, da ima vse lastnosti oziroma prednosti slednjega, le da je njegova izvedljiva ali dosegljiva različica. Nemara bi tako virtualno reprezentacijo lahko v tem primeru prevedli kot »stvarno« ali »smiselno« predstavništvo.

soglasjem zaveže k spoštovanju zakonov. Torijski nasprotniki ameriških revolucionarji so dobro videli poanto: to je republikansko načelo, ki spodkopuje monarhijo.

Prav tako so se Američani odmaknili od tradicionalnega pojmovanja ustave, ki jo je razumelo predvsem kot ureditev razmerij med političnimi ustanovami. Američani so kmalu začeli iskati in poudarjati načela, ki naj bi bila nad samimi ustanovami, to vlogo pa je kasneje prevzel moderen pojem ustave. Vendar pot do tega novega pojma ni bila lahka, kar najlepše ponazarja težavna kariera Jamesa Otisa. V 60-tih se je srečal s problemom, ali je mogoče ustavo dojeti kot omejitev oblasti zakonodajnih teles. Leta 1761 je v eni od zagrizenih debat trdil, da je vsak zakon parlamenta, ki nasprotuje ustavi, neveljaven, ničen (*«void»*), in da je dolžnost sodišč, da ga izločijo iz uporabe. Vpliv teh trditev je bil tolikšen, da je Adams kasneje trdil, da se je prav takrat rodila ideja neodvisnosti. Otis je trdil, da na tak način običajno pravo (*common law*) nadzoruje zakone parlamenta.

Otis je torej menil, da obstaja ustavna omejitev delovanja parlamenta. Vendar pa je ostajal dvoumen, njegovi končni sklepi pa so bili politično nevzdržni. Pri tej osrednji trditvi se je skliceval na Cokeovo poročilo o primeru *Bonham's Case*. A Coke tam seveda ni nameraval trditi, da obstajajo načela, nadrejena zakonom parlamenta. Primer je zadeval privatno pravo in v njem je trdil le, da »morajo sodišča interpretirati zakone tako, da ne bodo v nasprotju s priznanimi načeli razuma in pravičnosti, ki utemeljujejo pravo.« Če je že dejal, da lahko sodišča »razveljavijo« zakonodajni ukrep, ki krši to ureditev (*constitution*¹³), je trdil le, da morajo sodišča oblikovati zakone tako, da jih uskladijo s priznanimi pravnimi načeli, jih torej prilagodijo le-tem, npr. v primeru, ko jih sicer ne mogoče izvajati.

Takratna pravna veda je imela o tem konceptu »neveljavnosti« (*«voidance»*) zelo natančno razlago, zato sta bila zanjo absolutna parlamentarna suverenost in ustavnost povsem združljivi. Otis pa je skušal opozoriti na njuno možno neskladanje, a ni mogel sprejeti posledic svojih trditev.

Postavi se namreč vprašanje, kaj naj bi bila ta ustava, ki je parlament ne sme kršiti in s katero naj bi bil omejen? Naj bi bila to načela, ki so bolj

13. Otis tu uspešno igra na dvoumnost pojma »constitution«, torej ustave oz. ureditve, kar postane jasno pozneje, ko citira Vattel. Tako izpelje udaren argument, čeprav se mu kasneje vse zaplete.

temeljna od političnih ustanov? Tu Otis citira Emmericha de Vattela¹⁴, ki na vprašanje, ali lahko zakonodajalci spremenijo temeljni zakon (*fundamental law*) ali ustavo (*constitution*), odgovarja negativno, »saj mora biti ustava nespremenljiva.«

A Otis ignorira konsekvence, ki iz tega stališča sledijo in se umakne. Kršenje nujno resničnih naravnih zakonov je nično, saj bo parlament ukrepe, ki jih kršijo, sam preklical, ko ga bo o tem neskladju obvestilo kraljevo vrhovno sodišče. Parlament, ki je, kot zdaj ugotavlja Otis, sam del ustave oz. ureditve in mu torej ustava nikakor ni nadrejena, obenem pa je tudi vrhovno sodno telo, lahko le sam razveljavi lastne odločitve in tako ohrani skladnost ureditve. Dotlej pa je njegove odločitve treba ubogati in čakati na njihovo razveljavitev.

Tako je Otis proizvedel udarno geslo o »neveljavnosti zakonov, nasprotnih ustavi«, ki so ga hvaležno prevzeli revolucionarji, zatem pa se umaknil v tradicionalne pojme, ki se niso mogli spoprijeti s pojmom suverenosti in vsemogočnosti parlamenta. Toda doživel je ostre napade tako zagovornikov vlade, ki so mu očitali, da skuša omejiti oblast parlamenta, kot tudi domačih radikalov, ki so upravičeno menili, da zagovarja pasivno poslušnost.

Toda po njegovem preboju se je nadaljevalo iskanje in opredeljevanje temeljnih načel, ki naj služijo kot omejitev in nadzor nad oblastjo. Samuel Adams je leta 1768 nespremenljivo ustavo že razumel kot vir avtoritete zakonodajne in izvršilne oblasti. Ustava kot politični ideal je dobivala temeljno mesto v politični pravni ureditvi in dobila vlogo določanja meja posameznih vej oblasti.

Leta 1776 je pamflet *Four Letters on Important Subjects* že trdil, da lahko ustavo določi in spremeni le cel politični kolektiv in da je zato Anglija nima, da mora biti ta zapisana v obliki listine ter določati obliko vladavine in njeno oblast, obliko volitev ipd. Poleg tega mora zagotavljati državljanske pravice, saj zanje ni dovolj, da jih opredeljuje le zakon, ki ga je z drugim zakonom mogoče razveljaviti. Drugi pamflet *The Genuine Principles of the Ancient Saxon or English Constitution* pa je istega leta svetoval, naj ustavo sprejmejo posebej določene konvencije delegatov ljudstva, in trdil, da je namenjena večnosti.

14. Prav Vattel predstavlja pomemben korak v razvoju ustavne teorije na poti do modernega pojma ustave.

Podobno spremembo pomena je doživel pojem pravic. Če je Britancem zagotavljalo njihove pravice običajno pravo, katerega del je bil tudi parlament, pa so morali Američani z zavrnitvijo parlamenta zavrniti tudi te pravice. Tudi tu je izziv sprejel Otis, a je zopet le dramatiziral, ne pa rešil problema. Trdil je, da njihovi nasprotniki mešajo pojme pravic, svoboščin in privilegijev. Sklepajo, da so pravice naravnih in umetnih oseb, namreč politčnih in korporativnih teles, istovrstne. Slednjim so pravice res podeljene, kar pa ne velja za ljudi. Britancem pravice zagotavljata Bog in naravno pravo, prek tega pa tudi običajno pravo in ustava. Otis tako premakne poudarek na abstraktne naravne pravice, a spet ne sledi konsekvencam. Zopet upa, da bo dejanski zakon spoštoval naravne pravice.

Medtem pa so drugi naravne pravice že vzeli resneje kot merilo pozitivnega prava, poleg tega pa so trdili, da so listine pravic le njihove deklaracije, razglasitve, ne pa podelitve.

Če je še Otis menil, da gre le za spor o izvoru pravic in da njihova natančnejša opredelitev onstran življenja, svobode in lastnine ni potrebna, saj Britanci zaradi svoje dediščine pravic ne potrebujejo papeških dekretov z naštevanjem, pa je Arthur Lee leta 1768 že zahteval Listino pravic kot *Magna Carta Americana*.

Vendar pa so se listine pravic pojavljale že mnogo prej v ameriški zgodovini, skupaj s pisanjem prvih kolonialnih ustavnih aktov. Kot prva ameriška in svetovna ustava, ki jo je sprejelo ljudstvo in je vzpostavila obliko demokratične vladavine, slovi *Fundamental Orders of Connecticut* iz leta 1639.

Še posebej produktiven je bil pri ustavnem delu William Penn, ki je napisal ustavi za New Jersey in Pennsylvanio, Načrt zveze za kolonije in celo Načrt evropskega parlamenta in tako postavil temelje ustavne teorije. Ameriška revolucija je gradila na teh temeljih. Te stare ustave so bile spoštovane kot starodavno običajno pravo in skupne pravice Angležev¹⁵.

Te ustave so vsebovale tudi listine pravic - prva od njih se pojavi leta 1636. Sprva so bile zapisane zato, da bi jih bolje poznali, tako kot so tudi zakoni. Nato pa so se hitro razširile po kolonijah. Newyorško listino pravic so morali v Angliji celo zavrniti, saj je vsebovala preveč prepovedi vladnega delovanja.

15. Celo v privilegije, ki jih je sebi in svoji družini zagotovil pisec teh ustav Penn, se ni smelo posegati ali jim oporekati, saj so bile »proizvod naših modrih prednikov«, kot je trdil Dickinson, izvirnega političnega dokumenta pa ni dobro postavljati pod vprašaj.

Penn se je odlikoval tudi pri zapisovanju pravic. Te so vključevale versko svobodo, sojenje s poroto in predstavljale kontinuirano tradicijo, na katero so se lahko Američani, npr. Hamilton leta 1774, sklicevali, ko so jih obtožili »novosti«¹ njihovih zahtev po pravicah.

Najpomembnejši, bistveni problem pa je bil za Američane problem suverenosti. Tu so se najbolj oddaljili od uveljavljenih teorij, spodbudili preiskavo problema in pripravili teren za novo organizacijo oblasti.

Takratna angleška ideja suverenosti je izvirala iz obdobja državljanske vojne in bila kot kanon whigovske politične misli vzpostajena s Slavno revolucijo. Vsebovala je zahtevo po nedeljivi oblasti, ki ni podvržena zakonu, temveč je sama zakon. Ideja je izvirala iz Jeana Bodina, ki je na njej utemeljil monarhično oblast. Pri njem je vsebovala še številne tradicionalne omejitve s strani božjega in naravnega prava in je služila kot temelj pravne države.

Med državljansko vojno pa je koncept suverenosti doživel spremembe, saj je teoretikom, kot so bili Hobbes, Filmer in Francis Bacon, postalo jasno, da je najpomembnejši element suverenosti ta, da je sposobna zagotoviti spoštovanje lastnih zakonov. A Američani so ta nov koncept suverenosti sprejeli kot upravičevanje politične prisile.

Drugo pomembno vprašanje pa je zadevalo vmestitev suverenosti. Tudi za ta problem je bilo v angleški ustavni teoriji odločilno obdobje državljanske vojne, saj je leta 1642 Henry Parker postavil trditev, da je za vlogo suverena najprimernejši parlament, saj bi od suverenosti pretila nevarnost le, če bi jo predstavljal posameznik ali ozka skupina, torej kralj ali plemstvo. Parlament pa sorazmerno predstavlja celo politično skupnost, poleg tega pa vsi stanovi v njem prispevajo svoj delež pri vladanju, zato njegova oblast, čeprav bi bila absolutna in morda celo samovoljna, ne more biti nevarna in tudi ne potrebuje omejitev.

Tako je bila izdelana teorija parlamentarne suverenosti, ki je preživela tudi obdobje restavracije in je v Slavni revoluciji, ko je bila upravičena s suverenostjo ljudstva, ponovno doživela zmagoslavje. Takrat vzpostavljena whigovska ureditev jo je povzdignila v ortodoksijo in potisnila v ozadje vprašanje samovolje suverene oblasti, ki sta ji nasprotovala še Coke in Hale. Za Blackstona je absolutna suverenost parlamenta že nevprašljiva, nanjo pa se tudi sklicujejo Angleži v sporu z Američani, saj menijo, da je moč obdavčevanja pač del suverenosti. Če angleški parlament ne bi mogel obdavčiti Amerike, bi ta predstavljala ločeno kraljestvo.

Spoprijem s tem pojmom suverenosti kot temeljnim pojmom politične oblasti je tako opredelil ameriško politično misel vsaj tja do debat o zvezni ustavi. Če je namreč ta koncept ustrezal angleški politični dejanskosti in so ga zato Angleži razumeli kot logičnega in realističnega, pa za Ameriko to ni veljalo. Suverenost oblasti ni bila del ameriškega vsakdanjega izkustva, ki ga je v največji meri nadzorovala oblast njihovih lastnih političnih institucij lokalne samouprave. Zakoni osrednje britanske oblasti so bili v ameriških kolonijah vedno le šibko in slabo spoštovani in izvajani.

Američani so s pomočjo lastnih političnih teles sami vzdrževali red in mir v kolonijah, prav tako pa tudi zbirali denar in pobirali dajatve za njihovo vsakdanje delovanje. V kolonijah, ki so bile sicer del imperija z absolutno suvereno osrednjo oblastjo, je torej vladala izjemna decentralizacija oblasti.

To je bilo splošno znano. Kljub predlogom za reforme pa dolgo ni bilo storjenega nobenega resnega koraka za spremembo teh razmer. Tako so leta 1763 kolonisti dojeli ukrepe britanskega parlamenta kot ogrožanje njihovega tradicionalnega načina življenja. Vsi njihovi argumenti proti tem ukrepom pa so bili poskus, kako v ustavni teoriji izraziti zahteve po ohraniti poznanega stanja stvari.

Vendar političnega jezika, ki bi omogočal formulacijo teh zahtev, niso imeli na voljo. Morali so ga ustvariti. Spet je med prvimi poskušal Otis, nič bolj uspešno kot ob drugih priložnostih. Koncept suverenosti je sprejel in se strinjal, da je le ob odsotnosti vsakega drugega suverena suvereno ljudstvo, v Angliji pa ima suverenost parlament. Zato je njegove odločitve treba spoštovati, saj jih lahko prekliče le on sam. Razumljivo je, da bi v primeru, da bi vsakdo hotel soditi o pravilnosti odločitev parlamenta in zavračal svojo poslušnost, to pomenilo konec vsake oblasti. Vendar pa absolutnost oblasti, je trdil Otis, ne pomeni tudi njene samovolje. Tako je malce poljubno povzel slavni Grotiusov primer in zatrdil, da tudi parlament ne more napraviti, da bi bilo $2 + 2$ enako 5, saj tega ne zmore niti vsemoč.

Otis je spet zašel v težave, saj je Američane zbudila njegova zahteva po poslušnosti, druga stran pa ga je obtožila, da njegove ideje o omejitvah, ki si jih mora glede na pravičnost postavljati parlament sam, vodijo k zahtevam po neodvisnih kolonialnih parlamentih. Tu je bila seveda srž problema. Otis se je seveda krčevito branil in trdil, da mu nikoli niti na misel ni prišlo, da bi zahteval tako oblast znotraj oblasti, *imperium in imperio*. Za ta klasični pojem je bilo splošno znano, da lahko to vodi le v anarhijo in državljansko vojno.

Otis je torej ohranil parlamentarno suverenost neokrnjeno, a je vendar pripominjal, da ni politično modro, če parlament svojo moč vedno in povsod uveljavlja. Ker mu je manjkal teoretski argument, se je na svoje nasprotnike spravil s toliko krepkejšimi retoričnimi obsodbami, Američane pa je tolažil, da bo parlament sam preklical Stamp Act.

Toda to se je zgodilo prepozno, saj so med Američani medtem že prevladale ideje, da določene stvari presegajo pristojnosti parlamentarne oblasti in zato takšni ukrepi veljajo za neveljavne. S tem je bil koncept suverenosti načet.

Burke je dobro predvidel nadaljni potek dogodkov, ko je v svojem govoru *Speech on American Taxation* dejal:

»Če boste nepremišljeno in neprevidno zastrupili sam vir vladavine z vsiljevanjem prefinjenih izpeljav o neomejeni in neomejljivi naravi vrhovne suverenosti, jih boste s tem spodbudili, da samo suverenost postavijo pod vprašaj... Če suverenosti in njihove svobode ni mogoče uskladiti, katero bodo izbrali? Vašo suverenost vam bodo zalučali v obraz. Nikogar ni mogoče z argumenti pripraviti v suženjstvo.«

Prizadevanja kolonistov, da bi teoretsko osmislili delitev suverenosti, so pozneje služila kot podlaga ameriške ustavne teorije delitve in ločitve oblasti ter njene čimširše razporeditve. Vendar pa so imele te ideje vir prav v dejanski praksi starega britanskega imperija in njegovih kolonij pred sporom, ki se je krepko razlikovale od njegove uradne ustavne teorije.

Eno od orožij kolonistov v njihovi bitki za omejitev parlamentarne oblasti glede obdavčevanja, je bila uporaba ločnice med »zunaj« in »znotraj« v ustavnem jeziku. Povzeli so jo po teorijah Burlamaquija in Vattela o razliki med »notranjo« moralno in »zunanjo« politično dolžnostjo in uporabili kot ločnico med pristojnostmi kolonialnih organov in parlamenta.

Tako je npr. Richard Bland leta 1764 ugotavljal, da mora svobodno ljudstvo samo sprejemati zakone glede notranje vladavine, glede zunanje, ki jih povezuje z matično državo, pa so podrejeni britanskemu parlamentu. Vendar ta ne sme kršiti njihovih pravic do lastne notranje oblasti. Jasno je, da je bil Stamp Act dojet kot takšno kršenje, saj naj bi bili davki *notranji* problem. Parlamentu naj bi ostala le pristojnost nad carinami, ki zadevajo celotno imperialno trgovino. Te ideje so razumljivo izzvale ostro zavrnitev nasprotni strani.

Na to delitev se je skliceval tudi Benjamin Franklin med svojim triurnim pričanjem glede tega davčnega spora pred Spodnjim domom britanskega parlamenta leta 1766. Omogočila mu je, da se je spretno izognil neposrednemu vprašanju, ali kolonisti zanikajo avtoriteto parlamenta. Trdil je, da kolonije sprejemajo carine, ne pa tudi davkov, ki jih parlament nima pravice uvajati, saj kolonije v njem niso zastopane. Poleg tega se je carinam mogoče izogniti, če zavrneš ponujeno blago, davki pa so kolonijam vsiljeni, če jih ne določijo njihovi legitimni predstavniki.

Parlament je delitev sprejel in z zakonom *Townshend Duties* uvedel carine, torej *zunanje* dajatve. Tako je ameriška delitev seveda postala neprimerna za nadaljevanje spora in John Dickinson je v *Farmer's Letters* v imenu Američanov zavrnil tudi carine, ki jih je izenačil z davki in tako razveljavil prejšnjo delitev.

Zdaj so se pojavili poskusi razložiti med zakonodajo imperija in zakonodajo posameznega naroda in na ta način načeti parlamentarno suverenost. Tako naj bi bil parlament na posameznih področjih imperija različno suveren. Na to Angležem, ki so se sklicevali na dr. Johnsona, ni bilo težko odgovoriti, da »pri suverenosti ni stopnjevitosti.«

William Knox, pomočnik državnega sekretarja za kolonije, je tako podal osnovo za ideloški spopad s kolonisti. Osmešil je spremenljiva stališča američanov o legitimnosti parlamentarnih pristojnosti nad kolonijami, ki so brez logike, teoretsko nevzdržna in nimajo nič skupnega z ustavnimi načeli. Kolonisti namreč ugovarjajo katerikoli davkom, vsa njihova razločevanja pa izničujejo skupnost med kolonijami in Britanijo. Če kolonije niso del iste skupnosti, potem so glede nanjo v naravnem stanju in niso deležne koristi njene zakonodaje.

Zdaj so bile stvari postavljene nedvoumno. O tem je pričala tudi debata med guvernerjem New Yorka Hutchinsonom in skupščino kolonije Massachusetts leta 1773. V njej je Hutchinsonom trdil, da suverenost parlamenta in neodvisnost kolonij nista združljivi, skupščina pa je njegove besede razumela kot izbiro med podreditvijo neomejeni suverenosti, ki bi pomenila sužnost, in popolno neodvisnotjo, od katerih je pač bolje izbrati slednjo. Po dveh mesecih razprav je Hutchinsonu postalo jasno, da je njihovo nestrinjanje globoko in načelno ter da se lahko različnost njihovih gledišč le še povečuje.

Tako je tudi bilo. V dokumente prvega Kontinentalnega kongresa so kolonisti zapisali Dickinsonovo stališče iz leta 1774, ki je za kolonije zahtevalo pristojnosti nad notranjo zakonodajo, parlamentu pa prepuščalo usmerjanje trgovine in zunanje politike.

Za Angleže je bil to najjasnejši primer oblasti znotraj oblasti, *imperium in imperio*. Obe strani sta bili neomajni, zato so kolonisti morali radikalizirati svoje argumente. Tako so med drugim predlagali idejo imperialne zveze suverenih držav, združene v osebi enega monarha.

Končno pa je James Iredell sprejel argument *imperium in imperio* kot koristen in se zavzel za vrsto neodvisnih, ločenih zakonodajnih teles z različnimi pristojnostmi, ki lahko obstajajo znotraj istega imperija. Pri tem se je skliceval na Coka in Bacona ter na Calvin's Case (1608), za katerega je trdil, da dokazuje, da podložnik kralja nikakor ni nujno tudi podložnik parlamenta.

Starejša ideja, da oblast parlamenta sicer seže tudi v Ameriko, a je omejena s pristojnostmi lokalne zakonodaje, je zdaj veljala za konservativno. Ohranil jo je npr. Dickinson, po njej pa so posegli tudi toriji, ki so navkljub odporu sprejeli idejo deljene suverenosti, da bi se zoperstavili revolucionarjem. Kljub temu je Samuel Seabury menil, da je zavrnitev parlament in hkratno sprejemanje kralja »le še ena whigovska neumnost.«

Angleška vlada, ki je celo obdobje krize neomajno branila ideje absolutne suverenosti, je šele tik pred neodvisnostjo, leta 1778, ponudila spravo. A takrat je večina ameriških držav že vzpostavila lastne vlade, sprejeta je bila Pogodba o konfederaciji, angleška vojska je doživela katastrofo pri Saratogi, Francije pa je vstopila v vojno na ameriški strani. Takrat Američani niso hoteli niti razmišljati več o ponudbi, da se odnosi vrnejo v stanje pred letom 1763.

Američanom so tako kot dediščina ideološkega spopada z Britanijo ostale ideje deljene suverenosti, omejitve oblasti, ustave kot temeljnega zakona in temeljnega političnega dokumenta, človekovih naravnih pravic, suverenosti ljudstva in federalizma, ki so jih morali po odcepitvi še razviti in vgraditi v zvezno ustavo. Za nekatere od teh idealov si je bilo potrebno neprestano prizadevati, saj je npr. spor med zagovorniki pravic držav in pristaši močne zvezne osrednje oblasti ostajal živ skozi celotno obdobje debate o zvezni ustavi in jo tudi preživel.

Kljub vsem odlikam in dosežkom ameriške politične in ustavne teorije, pa velja vsaj glede delitve oblasti kot njunega temeljnega načela pripomniti dve stvari. Na prvo opozarja Joyce Appleby, ki ugotavlja, da prav zaradi zavrnitve

parlamentarne suverenosti in delitve oblasti, na kateri so Američani utemeljili svoj politični sistem, v Ameriki enostavno ni obstajalo oblastno telo, ki bi imelo dovolj veliko politično moč, da bi npr. lahko ukinilo suženjstvo, kot je to lahko v devetnajstem stoletju storil britanski parlament¹⁶. Zaradi spora o suženjstvu, ki mu je v veliki meri botrovala prav praksa delitve oblasti, utemeljena v ustavi, napisani za večnost, so se pojavile celo odcepitvene težnje in izbruhnila državljanska vojna.

Podobno Pocock pripominja, da je šlo pri uporabi Američanov za upor proti parlamentu in za zavrnitev ideje parlamentarne suverenosti, ki je bila vendarle moderna ideja in temelj moderne države. Zato so lahko Američani svojo politično vladavino zgradili le na načelih klasične republikanske teorije delitve oblasti. Toda prav zato so podedovali tisto politično korupcijo, ki so jo videli kot glavno zlo britanske ureditve. Britanija se je na temelju ideje suverenosti parlamenta lahko modernizirala, frakcionaštvo, lobiranje in korupcija pa so ostale značilnosti ameriškega političnega življenja¹⁷.

16. Joyce Appleby, *Liberalism and Republicanism in the Historical Imagination*, Harvard University Press, Cambridge Mass., London 1992, str. 225.

17. J.G.A. Pocock, *Machiavellian Moment*, Princeton University Press, Princeton 1975, str. 543 in nasl. Gl. tudi njegov članek »States, Republics and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective«, v: *Conceptual Change and the Constitution*, ur. Terence Ball in J.G.A. Pocock, University Press of Kansas, str. 55-77.

ESEJI 2-3/1994 (PROBLEMI 3-4/1994, letnik XXXII)

Uredništvo *Esejev*: Gregor Golobič, Zoran Kanduč, Peter Klepec, Gorazd Korošec, Janez Krek, Dragana Kršić, Darja Zaviršek, Alenka Zupančič, Tadej Zupančič.

Vlogo Sveta revije opravlja Izvršni odbor izdajatelja.

Glavni urednik revije *Problemi*: Miran Božovič

Odgovorna urednica revije *Problemi*: Alenka Zupančič

Sekretar uredništva: Uroš Grilc

Naslov uredništva: Ljubljana, Vošnjakova 8

Žiro račun: 50104-678-83669, z oznako: za Probleme

Izdajatelj: Društvo za teoretsko psihoanalizo, Vošnjakova 8, Ljubljana

Tisk: Paco

Stack: Next Line

Oblikovanje: VSSD

Naklada: 1050 izvodov

Naročnina za leto 1994: 5250,00 SIT

Cena te številke: 1050,00 SIT. V ceno je vračunan prometni davek.

Revijo denarno podpira Ministrstvo za kulturo.

Po sklepu Ministrstva za kulturo, št. 415-493/94, z dne 14. 6. 1994, šteje revija med proizvode, za katere se plačuje 5% davek od prometa proizvodov.

